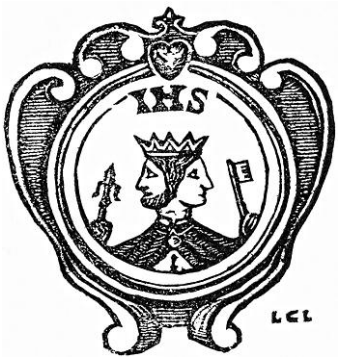
René Guénon

Articles et comptes rendus pour les « *Études Traditionnelles* »



Année 1938

Table des articles

L'ERREUR DU « PSYCHOLOGISME » 3
LA MONTAGNE ET LA CAVERNE 7
L'ERREUR DU « PSYCHOLOGISME » 17
LE CŒUR ET L'ŒUF DU MONDE 21
L'ILLUSION DE LA « VIE ORDINAIRE » 31
LA CAVERNE ET L'ŒUF DU MONDE 35
L'ILLUSION DE LA « VIE ORDINAIRE » 47
LA SORTIE DE LA CAVERNE 51
LA MÉTAPHYSIQUE ORIENTALE 62
LES PORTES SOLSTICIALES 67
LA MÉTAPHYSIQUE ORIENTALE 75
LE SYMBOLISME DU ZODIAQUE CHEZ LES PYTHAGORICIENS 79
LA MÉTAPHYSIQUE ORIENTALE 90
LE SYMBOLISME SOLSTICIAL DE JANUS 96
ER-RÛH 105
NOTE SUR L'ANGÉLOLOGIE DE L'ALPHABET ARABE 108
LES MYSTÈRES DE LA LETTRE NÛN 111
QUELQUES REMARQUES SUR LA DOCTRINE DES CYCLES COSMIQUES 115
LE SYMBOLISME DU DÔME 121
DOCTRINE ET MÉTHODE 135
LE DÔME ET LA ROUE 139
MYTHOLOGIE SCIENTIFIQUE 154
LA PORTE ÉTROITE 159

Études Traditionnelles — N° 217, p. 5-10, janvier 1938

L'ERREUR DU « PSYCHOLOGISME »

Nous avons eu bien souvent déjà à signaler les travestissements divers que, consciemment ou inconsciemment, les Occidentaux font subir aux doctrines orientales qu'ils prétendent étudier ; inconsciemment, quand il ne s'agit que d'une incompréhension tout involontaire, due simplement à l'influence de certaines idées préconçues dont il leur est impossible de se débarrasser ; consciemment, au moins à quelque degré, quand il s'y ajoute la volonté, soit de déprécier ces doctrines, soit de les utiliser en vue d'une propagande quelconque. Dans ce dernier cas rentre notamment la tentative faite, depuis quelques années, pour transformer en « mysticisme » les doctrines dont il s'agit, et plus spécialement leurs aspects d'ordre ésotérique ou initiatique, bien que, naturellement, tous ceux qui acceptent cette interprétation ne se rendent pas compte des desseins auxquels elle répond en réalité. En ces tout derniers temps, nous avons remarqué la diffusion croissante d'une autre interprétation encore, qui, à vrai dire, nous semble plutôt rentrer dans la catégorie des déformations inconscientes, mais qui n'en est pas pour cela moins erronée ni peut-être moins dangereuse, et qui présente même des côtés singulièrement inquiétants : nous voulons parler de l'interprétation en termes « psychologiques », surtout quand elle est conçue suivant les théories des écoles les plus récentes, car alors il ne s'agit plus seulement d'une insuffisance manifeste, mais bien d'une véritable « subversion ».

Assurément, ce que nous pouvons appeler le « psychologisme », c'est-à-dire la tendance à tout ramener systématiquement à des explications d'ordre psychologique, n'est pas une chose toute nouvelle dans le monde occidental ; ce n'est, au fond, qu'un simple cas particulier de l'« humanisme », entendu, suivant le sens propre du mot, comme réduction de toutes choses à des éléments purement humains. Encore ce « psychologisme » implique-t-il une conception fort restreinte de l'individu humain lui-même et de ses possibilités, car la psychologie « classique » se borne à envisager quelques-unes des manifestations les plus extérieures et les plus superficielles du « mental », celles qui sont en rapport plus ou moins direct avec la modalité corporelle de l'individu. C'est là, disons-le en passant, la raison pour laquelle nous faisons toujours une différence entre les deux termes « psychologique » et « psychique », gardant à ce dernier son acception étymologique, incomparablement plus étendue, puisqu'elle peut comprendre tous les éléments subtils de l'individualité, alors qu'il n'y a qu'une portion véritablement infime de ceux-ci qui rentre dans le domaine « psychologique ». Dans ces conditions, il n'y a pas lieu de s'étonner du caractère véritablement enfantin que revêtent le plus souvent les explications tirées de la psychologie et prétendant s'appliquer à des choses qui ne relèvent aucunement de sa compétence, comme la religion par exemple ; ce n'est d'ailleurs pas à dire qu'elles soient jamais entièrement inoffensives, car elles ont en tout cas leur place parmi les efforts faits

par l'esprit antitraditionnel pour détruire la notion de toute réalité supra-humaine. Mais, aujourd'hui, il y a lieu d'envisager autre chose encore : la situation n'est plus simplement telle que nous venons de l'indiquer, mais s'est sensiblement aggravée par suite de l'invasion du « subconscient » dans la psychologie, qui, étendant son domaine en un certain sens, mais uniquement par le bas, risque de mêler à tout ce qu'elle touche les pires manifestations du psychisme le plus inférieur.

À ce propos, nous ferons une remarque d'une portée plus générale : des « traditionalistes » mal avisés se réjouissent inconsidérément de voir la science moderne, dans ses différentes branches, sortir des limites étroites où ses conceptions s'enfermaient jusqu'ici, et prendre une attitude moins grossièrement « matérialiste » que celle qu'elle avait au siècle dernier ; ils s'imaginent même volontiers que, d'une certaine façon, la science profane finira ainsi par rejoindre la science traditionnelle, ce qui, pour des raisons de principe, est chose tout à fait impossible. Ce dont ils ne s'aperçoivent pas, c'est qu'il s'agit en réalité d'une nouvelle étape dans le développement, parfaitement logique, du plan suivant lequel s'accomplit la déviation progressive du monde moderne ; le matérialisme y a joué son rôle, mais maintenant la négation pure et simple qu'il représente est devenue insuffisante ; elle a servi efficacement à interdire à l'homme l'accès des possibilités d'ordre supérieur, mais elle ne saurait déchaîner les forces inférieures qui seules peuvent mener à son dernier point l'œuvre de désordre et de dissolution. L'attitude matérialiste, par sa limitation même, ne présente encore qu'un danger également limité ; son « épaisseur », si l'on peut dire, met celui qui s'y tient à l'abri de certaines influences subtiles, et lui donne à cet égard une sorte d'immunité assez comparable à celle du mollusque qui demeure strictement enfermé dans sa coquille ; mais, si l'on fait à cette coquille, qui représente ici l'ensemble des conceptions scientifiques conventionnellement admises, une ouverture par le bas, comme nous le disions tout à l'heure à propos des tendances nouvelles de la psychologie, ces influences destructives y pénètreront aussitôt, et d'autant plus facilement que, par suite du travail négatif accompli dans la phase précédente, aucun élément d'ordre supérieur ne pourra intervenir pour s'opposer à leur action. On pourrait dire encore que la période du matérialisme ne constitue qu'une sorte de préparation théorique, tandis que celle du psychisme inférieur qui lui succède comporte une « pseudo-réalisation », dirigée au rebours d'une véritable réalisation spirituelle, et imitant par là, dans la mesure où le permet la condition du monde profane comme tel, la réalisation proprement « infernale » qui est celle de la « contre-initiation », donc étant pour celle-ci à peu près ce qu'est la partie exotérique d'une tradition par rapport à sa partie ésotérique. On pourrait aussi conclure de là, entre autres choses, que la « contre-initiation », après avoir préparé le monde en lui inculpant par suggestion toutes les idées fausses ou illusoires qui forment la mentalité spécifiquement moderne, estime le moment venu de l'appeler à une « participation » plus directe, sinon plus consciente, et de constituer ainsi une « contre-tradition » complète, pour laquelle elle serait elle-même ce qu'est l'initiation pour toute tradition véritable, à cela près, bien entendu, que la

spiritualité fait ici totalement défaut ; et l'on peut bien dire que, en cela encore, le diable apparaît vraiment comme le « singe de Dieu ».

Il va de soi, d'ailleurs, que les deux phases dont nous venons de parler ne sont pas toujours rigoureusement séparées en fait, et qu'on peut actuellement constater leur coexistence dans bien des cas ; il serait en effet fort exagéré de prétendre que la science matérialiste a entièrement disparu, et, à tout le moins, elle pourra sans doute se survivre longtemps encore dans les manuels d'enseignement et dans les ouvrages de vulgarisation. Il en est ainsi notamment dans le cas de la psychologie, dont ces considérations nous ont beaucoup moins éloigné qu'on ne pourrait le croire, car c'est là qu'elles trouvent précisément une de leurs applications les plus nettes et les plus frappantes ; une certaine « psychologie de laboratoire », aboutissement du processus de limitation et de matérialisation dans lequel la psychologie « philosophico-littéraire » de l'enseignement universitaire ne représentait qu'un stade moins avancé, et qui n'est plus réellement qu'une sorte de branche accessoire de la physiologie, coexiste encore avec les théories et les méthodes nouvelles, dont les plus « représentatives », au point de vue où nous nous plaçons, sont celles qu'on connaît sous la désignation générale de « psychanalyse » ; et nous ajouterons même qu'un « psychanalyste » peut fort bien encore être matérialiste, par l'effet de son éducation antérieure et par l'ignorance où il est de la véritable nature des éléments qu'il étudie ou qu'il met en jeu ; un des caractères les plus singuliers de la science moderne n'est-il pas de ne jamais savoir exactement à quoi elle a affaire en réalité ?

Il y a certainement bien plus qu'une simple question de vocabulaire dans le fait, très significatif en lui-même, que la psychologie actuelle n'envisage jamais que le « subconscient », et non le « superconscient » qui devrait logiquement en être le corrélatif ; c'est bien là, à n'en pas douter, et même si ceux qui emploient une telle terminologie ne s'en rendent pas compte, l'expression d'une extension qui s'opère uniquement vers le bas. Certains adoptent même, comme synonyme où équivalent de « subconscient », le terme d'« inconscient », qui, pris à la lettre, semblerait se référer à un niveau encore inférieur, mais qui, à vrai dire, correspond moins exactement à la réalité ; si ce dont il s'agit était vraiment inconscient, nous ne voyons même pas bien comment il serait possible d'en parler, et surtout en termes psychologiques. Quoi qu'il en soit, ce qui est encore digne de remarque, c'est l'étrange illusion en vertu de laquelle les psychologues en arrivent à considérer des états comme d'autant plus « profonds » qu'ils sont tout simplement plus inférieurs ; n'y a-t-il pas déjà là comme un indice de la tendance à aller à l'encontre de la spiritualité, qui seule peut être dite véritablement profonde, puisque seule elle touche au principe et au centre même de l'être ?

Remarquons aussi que, par l'appel au « subconscient », la psychologie tend de plus en plus à rejoindre la « métapsychique », en laquelle, par une coïncidence au moins bizarre, certains « traditionalistes » mettent aujourd'hui des espoirs aussi injustifiés que ceux que leur inspire la nouvelle orientation de la science ordinaire ;

et, dans la même mesure, elle se rapproche inévitablement du spiritisme et des autres choses plus ou moins similaires, qui toutes s'appuient, en définitive, sur les mêmes éléments obscurs du psychisme inférieur. Si ces choses, dont l'origine et le caractère sont plus que suspects, font ainsi figure de mouvements « précurseurs » de la psychologie récente, et si celle-ci en arrive, fût-ce par un chemin détourné, à introduire les éléments en question dans le domaine courant de ce qui est admis comme science « officielle », il est bien difficile de penser que le vrai rôle de cette psychologie, dans l'état présent du monde, puisse être autre que celui que nous indiquions précédemment.

Le domaine de la psychologie ne s'étant point étendu vers le haut, le « superconscient », comme nous le disions tout à l'heure, lui demeure tout aussi complètement étranger et fermé que jamais ; et, lorsqu'il lui arrive de rencontrer quelque chose qui s'y rapporte, au lieu de reconnaître son ignorance à cet égard, elle prétend l'annexer purement et simplement en l'assimilant au « subconscient ». Nous retrouvons ici cette confusion du psychique et du spirituel sur laquelle nous avons déjà attiré l'attention, aggravé encore du fait, que c'est avec ce qu'il y a de plus bas dans le domaine psychique, qu'elle se produit ; c'est en cela que réside la « subversion » à laquelle nous faisions allusion au début, et c'est ce qui à lieu notamment, ainsi que nous l'expliquerons encore plus complètement par la suite, dans le cas de l'interprétation psychologique des doctrines orientales.

(*À suivre*).

René Guénon.

Études Traditionnelles — N° 217, p. 18-22, janvier 1938

LA MONTAGNE ET LA CAVERNE

Nous avons déjà indiqué, dans notre précédent article, le rapport étroit qui existe entre la montagne et la caverne, en tant que l'une et l'autre sont prises comme symboles des centres spirituels, comme le sont d'ailleurs aussi, pour des raisons évidentes, tous les symboles « axiaux » ou « polaires », dont la montagne est précisément un des principaux. Nous rappellerons que, à cet égard, la caverne doit être regardée comme située sous la montagne ou à son intérieur, de façon à se trouver également dans l'axe, ce qui renforce encore le lien existant entre ces deux symboles, qui sont en quelque sorte complémentaires l'un de l'autre. Il faut cependant remarquer aussi, pour les « situer » exactement l'un par rapport à l'autre, que la montagne a un caractère plus « primordial » que la caverne : cela résulte du fait qu'elle est visible à l'extérieur, qu'elle est même, pourrait-on dire, ce qu'il y a de plus visible de toutes parts, tandis que la caverne est au contraire, comme nous l'avons dit, un lieu essentiellement caché et fermé. On peut facilement déduire de là que la représentation du centre spirituel par la montagne correspond proprement à la période originelle de l'humanité terrestre, pendant laquelle la vérité était intégralement accessible à tous (d'où le nom de *Satya-Yuga*, et le sommet de la montagne est alors *Satya-Loka* ou le « lieu de la vérité ») ; mais, lorsque, par suite de la marche descendante du cycle, cette même vérité ne fut plus à la portée que d'une « élite » plus ou moins restreinte (ce qui coïncide avec le début de l'initiation entendue dans son sens le plus strict) et devint cachée à la majorité des hommes, la caverne fut un symbole plus approprié pour le centre spirituel, et, par suite, pour les sanctuaires initiatiques qui en sont des images. Par un tel changement, le centre, pourrait-on dire, n'abandonna pas la montagne, mais se retira seulement de son sommet à son intérieur ; d'autre part, ce même changement est en quelque sorte un « renversement », par lequel, ainsi que nous l'avons expliqué ailleurs, le « monde céleste » (auquel se réfère l'élévation de la montagne au-dessus de la surface terrestre) est devenu en un certain sens le « monde souterrain » (bien qu'en réalité ce ne soit pas lui qui ait changé, mais les conditions du monde extérieur, et par conséquent son rapport avec celui-ci) ; et ce « renversement » se trouve figuré par les schémas respectifs de la montagne et de la caverne, qui expriment en même temps leur complémentarisme.

Comme nous l'avons dit précédemment, le schéma de la montagne, ainsi que de la pyramide et du tertre qui en sont des équivalents, est un triangle dont le sommet est dirigé vers le haut ; celui de la caverne, au contraire, est un triangle dont le sommet est dirigé vers le bas, donc qui est inversé par rapport à celui-là. Ce triangle inversé est également le schéma du cœur[1], et de la coupe qui lui est

[1] On peut rapporter à cette figuration le fait que le nom arabe du cœur (*qalb*) signifie proprement qu'il est en position « renversée » (*maqlûb*), ainsi qu'il a été indiqué ici dernièrement (T. Burckhardt, *Du Barzakh*, numéro de décembre 1937).

généralement assimilée dans le symbolisme, ainsi que nous l'avons montré notamment en ce qui concerne le Saint-Graal[1]. Ajoutons que ces derniers symboles et leurs similaires, à un point de vue plus général, se réfèrent au principe passif ou féminin de la manifestation universelle, ou à quelqu'un de ses aspects[2], tandis que ceux qui sont schématisés par le triangle droit se rapportent au principe actif ou masculin ; il s'agit donc bien là d'un véritable complémentarisme. D'autre part, si l'on dispose les deux triangles l'un au-dessous de l'autre, ce qui correspond à la situation de la caverne sous la montagne, on voit que le second peut être considéré comme le reflet du premier (fig. I) ; et cette idée de reflet convient bien au rapport d'un symbole dérivé à un symbole primordial, suivant ce que nous avons dit tout à l'heure, de la relation de la montagne et de la caverne en tant que représentations successives du centre spirituel au cours des différentes phases du développement cyclique.

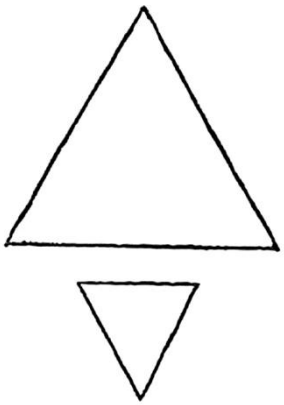


Fig. I

On pourrait s'étonner que nous figurions ici le triangle inversé plus petit que le triangle droit, car, dès lors qu'il en est le reflet, il semblerait qu'il doit lui être égal ; mais une telle différence dans les proportions n'est pas une chose exceptionnelle dans le symbolisme : ainsi, dans la Kabbale hébraïque, le « Macroprosope » ou « Grand Visage » a pour reflet le « Microprosope » ou « Petit Visage ». De plus, il y a à cela, dans le cas présent, une raison plus particulière : nous avons rappelé, au sujet du rapport de la caverne et du cœur, le texte des *Upanishads* où il est dit que le principe, qui réside au centre de l'être, est « plus petit qu'un grain de riz, plus petit qu'un grain d'orge, plus petit qu'un grain de moutarde, plus petit qu'un grain de millet, plus petit que le germe qui est dans un grain de millet », mais aussi, en même temps, « plus grand que la terre, plus grand que l'atmosphère (ou le monde intermédiaire), plus grand que le ciel, plus grand que tous ces mondes ensemble[3] » ; or, dans le rapport inverse des deux symboles que nous considérons présentement, c'est la montagne qui correspond ici à l'idée de « grandeur », et la caverne (ou la

[1] Dans l'Égypte ancienne, le vase était l'hiéroglyphe du cœur. La « Coupe » du Tarot correspond aussi au « cœur » des cartes ordinaires.

[2] Le triangle inversé est, dans l'Inde, un des principaux symboles de la *Shakti* ; il est aussi celui des Eaux primordiales.

[3] *Chhândogya Upanishad*, 3e Prapâthaka, 14e Khanda, shruti 3.

cavité du cœur) à celle de « petitesse ». L'aspect de la « grandeur » se réfère d'ailleurs à la réalité absolue, et celui de la « petitesse » aux apparences relatives à la manifestation ; il est donc parfaitement normal que le premier soit représenté ici par le symbole qui correspond à une condition « primordiale[1] », et le second par celui qui correspond à une condition ultérieure d'« obscuration » et d'« enveloppement » spirituel.

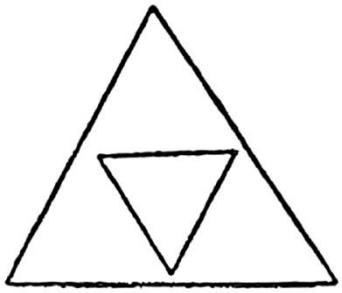


Fig. II

Si l'on veut représenter la caverne comme située à l'intérieur même (ou au cœur, pourrait-on dire) de la montagne, il suffit de transporter le triangle inversé à l'intérieur du triangle droit, de telle façon que leurs centres coïncident (fig. II) ; il doit alors nécessairement être plus petit pour y être contenu tout entier, mais, à part cette différence, l'ensemble de la figure ainsi obtenue est manifestement identique au symbole du « Sceau de Salomon », où les deux triangles opposés représentent également deux principes complémentaires, dans les diverses applications dont ils sont susceptibles. D'autre part, si l'on fait les côtés du triangle inversé égaux à la moitié de ceux du triangle droit (nous les avons faits un peu moindres pour que les deux triangles apparaissent entièrement détachés l'un de l'autre, mais, en fait, il est évident que l'entrée de la caverne doit se trouver à la surface même de la montagne, donc que le triangle qui la représente devrait réellement toucher le contour de l'autre[2]), le petit triangle divisera la surface du grand en quatre parties égales, dont l'une sera le triangle inversé lui-même, tandis que les trois autres seront des triangles droits ; cette dernière considération, ainsi que celle de certaines relations numériques qui s'y rattachent, n'a pas, à vrai dire, de rapport direct avec notre présent sujet, mais nous aurons sans doute l'occasion de la retrouver par la suite au cours d'autres études,

René Guénon.

[1] On sait que Dante situe le Paradis terrestre au sommet d'une montagne ; cette situation est donc bien celle du centre spirituel dans l'« état primordial » de l'humanité.

[2] On pourra remarquer, d'après le même schéma, que, si la montagne est remplacée par la pyramide, la chambre intérieure de celle-ci est l'équivalent exact de la caverne.

LES LIVRES

Robert Maynard Hutchins — *The Higher Learning in America* (Yale University Press, New Haven, Connecticut)**.** Ce livre, dont l'auteur est président de l'Université de Chicago, est une sévère critique de la façon dont l'enseignement supérieur est actuellement compris et organisé en Amérique, critique qui pourrait certainement trouver à s'appliquer aussi en d'autres pays, car, à un degré ou à un autre, on retrouve partout la même confusion entre l'étude désintéressée et la simple préparation professionnelle, et la même tendance à sacrifier la première à la seconde, en un mot ce qui est ici dénoncé sous le nom d'« anti-intellectualisme », et qui est bien caractéristique de la mentalité « pratique » de notre époque. Il y a lieu de noter spécialement l'attitude de l'auteur à l'égard d'un « progrès » qui ne consiste en réalité qu'en une accumulation toujours croissante de faits et de détails, aboutissant finalement, avec l'appui des théories évolutionnistes, au triomphe de l'« empirisme » et du « professionnalisme » dans tous les domaines, et à la dispersion indéfinie en « spécialités » qui rendent impossible toute éducation d'une portée générale et vraiment intellectuelle. Il ne nous appartient pas d'examiner les remèdes proposés pour réagir contre cet état de choses, mais il est tout au moins un point qui est pour nous digne d'attention : l'enseignement d'une Université, tel que le conçoit l'auteur, devrait être ordonné tout entier par rapport à une discipline centrale qui en serait comme le principe d'unité ; la théologie jouait ce rôle au moyen âge ; il pense que cela n'est plus possible dans les circonstances présentes, mais qu'on pourrait plutôt revenir à quelque chose d'analogue à ce qui existait chez les Grecs, en faisant appel, à cet égard, à la métaphysique, qu'il paraît d'ailleurs concevoir dans le sens aristotélicien, c'est-à-dire uniquement « ontologique » ; si limitée que soit cette conception par rapport à tout ce qu'est la véritable métaphysique entendue traditionnellement, il n'y en a pas moins là une idée assez remarquable et dont la réalisation serait fort à souhaiter, d'autant plus qu'il ne faut pas oublier qu'il ne s'agit en somme que d'un enseignement « exotérique », comme tout enseignement universitaire l'est par définition même, et où, par conséquent, il ne serait sans doute guère possible d'aller plus loin en ce sens.

Victor-Émile Michelet — *Les Compagnons de la Hiérophanie* (Dorbon Aîné, Paris). Sous ce titre un peu étrange, l'auteur a réuni, comme l'indique le sous-titre, ses « souvenirs du mouvement hermétiste à la fin du XIX^e^ siècle » ; à la vérité, il faudrait, pour plus d'exactitude, remplacer « hermétiste » par « occultiste », car c'est proprement de cela qu'il s'agit ; mais ce ne fut bien en effet, faute de bases sérieuses, qu'un simple « mouvement » et rien de plus : qu'en reste-t-il aujourd'hui ? Le livre intéressera ceux qui ont connu ce milieu disparu depuis assez longtemps déjà, et aussi ceux qui, n'ayant pu le connaître, voudront s'en faire une idée d'après les impressions d'un témoin direct ; il ne faudrait d'ailleurs pas y chercher la moindre appréciation doctrinale, l'auteur s'étant borné au côté uniquement « pittoresque » et anecdotique, que même il présente d'une façon quelque peu incomplète, car il semble qu'il n'ait vu dans ce monde que des « écrivains », ou que du moins il n'ait considéré que sous cet aspect les

personnages qu'il y a rencontrés, tant il est vrai que chacun envisage toujours les choses suivant son « optique » particulière ! En outre, il y aurait peut-être des réserves à faire sur quelques points dont il ne parle que par ouï-dire : ainsi, pour ce qui est de l'entrée en relations de Papus et de « Monsieur Philippe » avec la cour de Russie, il n'est pas bien sûr que les choses se soient passées tout à fait comme il le dit ; en tout cas, ce qui est hautement fantaisiste, c'est l'assertion que « Joseph de Maistre avait créé un Centre Martiniste à Saint-Pétersbourg », et que le tsar Alexandre I^er^ fut « initié au Martinisme », qui n'existait certes pas encore à cette époque… La vérité est que Joseph de Maistre et Alexandre I^er^ furent l'un et l'autre « Chevaliers Bienfaisants de la Cité Sainte » ; mais cette désignation n'est point celle d'un « vieil Ordre dont on attribue vulgairement la création, soit à Louis-Claude de Saint-Martin, soit à Martines de Pasqually, mais qui, en réalité, compte six siècles d'existence » ; c'est, tout simplement, celle du dernier grade du Régime Écossais Rectifié, tel qu'il fut institué au Convent de Lyon en 1778, sous l'inspiration de Willermoz, puis adopté définitivement à celui de Wilhelmsbad en 1782, ce qui est fort loin de dater de six siècles ! Nous pourrions relever encore d'autres passages qui témoignent d'une information plus ou moins insuffisante, par exemple, celui qui est consacré au D^r^ Henri Favre, dont il est dit notamment qu'« il n'a guère publié que ses *Batailles du Ciel* » ; or, nous avons de lui un énorme volume intitulé : *Les Trois Testaments, examen méthodique, fonctionnel, distributif et pratique de la Bible*, paru en 1872, et dédié à Alexandre Dumas fils ; nous devons d'ailleurs reconnaître que nous n'avons jamais vu cet ouvrage mentionné nulle part, et c'est pourquoi nous le signalons ici à titre de curiosité. Notons aussi que la fameuse histoire de l'abbé Boullan apparaît, dans ce livre, réduite à des proportions singulièrement diminuées ; ce n'est pas, sans doute, que le rôle des occultistes en cette affaire doive être pris trop au sérieux (le point de départ réel en fut surtout une plaisanterie de Papus, qui montrait à tout venant une bûche qui était censée représenter Boullan et dans laquelle il avait planté un sabre japonais, soi-disant pour l'envoûter) ; mais la figure même de ce successeur de Vintras est certainement plus inquiétante que ne le serait celle d'un simple « primaire de la sorcellerie », et il y avait chez lui autre chose que les « quelques notions élémentaires de magie » qu'il avait pu prendre « dans l'enseignement des séminaires » ; en fait, cette histoire du « Carmel » vintrasien se rattache à tout un ensemble d'événements fort ténébreux qui se déroulèrent au cours du XIX^e^ siècle, et dont nous n'oserions même pas affirmer, en constatant certaines « ramifications » souterraines, qu'ils n'ont pas une suite aujourd'hui encore…

Vladimir Pozner — *Le Mors aux dents* (Éditions Denoël, Paris). Ce livre est un récit « romancé », et très « poussé au noir » par un évident esprit d'hostilité partisane, de la carrière mouvementée du baron von Ungern-Sternberg, dont il avait été déjà question autrefois, sous un aspect différent du reste, dans l'ouvrage de M. Ferdinand Ossendowski, *Bêtes, Hommes et Dieux*. Ce qui est vraiment assez curieux, c'est que l'existence même du personnage fut alors mise en doute par certains, et que la même chose s'est reproduite encore cette fois ; il appartenait cependant à une famille balte très connue, et apparentée à celle du comte Hermann

Keyserling, dont une lettre est d'ailleurs reproduite dans le présent livre. Il peut n'être pas sans intérêt, pour ceux qui auront eu connaissance de celui-ci, de remettre un peu les choses au point et d'élucider une histoire qui semble avoir été obscurcie à plaisir ; nous citerons donc à ce propos, comme étant ce qui nous paraît en donner l'idée la plus juste, les principaux passages de lettres écrites en 1924 par le major Antoni Alexandrowicz, officier polonais qui avait été, comme commandant de l'artillerie mongole, sous les ordres directs du baron von Ungern-Sternberg en 1918 et 1919 : « Le baron Ungern était un homme extraordinaire, une nature très compliquée, aussi bien au point de vue psychologique qu'au point de vue politique. Pour donner d'une façon simple ses traits caractéristiques, on pourrait les formuler ainsi : 1° il était un adversaire acharné du bolchévisme, dans lequel il voyait un ennemi de l'humanité entière et de ses valeurs spirituelles ; 2° il méprisait les Russes, qui à ses yeux avaient trahi l'Entente, ayant rompu pendant la guerre leur serment de fidélité envers le tsar, puis envers deux gouvernements révolutionnaires, et ayant accepté ensuite le gouvernement bolchéviste ; 3° il ne tendait guère la main à aucun Russe, et il fréquentait seulement les étrangers (et aussi les Polonais, qu'il estimait à cause de leur lutte contre la Russie) ; parmi les Russes, il préférait les gens simples aux intellectuels, comme étant moins démoralisés ; 4° c'était un mystique et un Bouddhiste ; il nourrissait la pensée de fonder un ordre de vengeance contre la guerre ; 5° il envisageait la fondation d'un grand empire asiatique pour la lutte contre la culture matérialiste de l'Europe et contre la Russie soviétique ; 6° il était en contact avec le Dalaï-Lama, le « Bouddha vivant » et les représentants de l'Islam en Asie, et il avait le titre de prêtre et de Khan mongol ; 7° il était brutal et impitoyable comme seul un ascète et un sectaire peut l'être ; son manque de sensibilité dépassait tout ce qu'on peut imaginer, et semblerait ne pouvoir se rencontrer que chez un être incorporel, à l'âme froide comme la glace, ne connaissant ni la douleur, ni la pitié, ni la joie, ni la tristesse ; 8° il avait une intelligence supérieure et des connaissances étendues ; il n'y avait aucun sujet sur lequel il ne pût donner un avis judicieux ; d'un coup d'œil, il jugeait la valeur d'un homme qu'il rencontrait… Au début de juin 1918, un Lama prédit au baron Ungern qu'il serait blessé à la fin de ce même mois, et qu'il trouverait sa fin après que son armée serait entrée en Mongolie et que sa gloire se serait étendue sur le monde entier. Effectivement, à l'aube du 28 juin, les bolchévistes attaquèrent la station de Dauria… et le baron fut blessé d'une balle au côté gauche, au-dessus du cœur. En ce qui concerne sa mort également, la prédiction s'est réalisée : il mourut au moment où la gloire de sa victoire emplissait le monde entier ». La dernière phrase est peut-être excessive, à en juger par les discussions auxquelles nous faisions allusion au début ; mais ce qui paraît certain, c'est qu'il ne fut nullement capturé par les bolchévistes et que, quoique très jeune encore, il mourut de mort naturelle, contrairement à la version de M. Vladimir Pozner. Les lecteurs de celui-ci pourront voir aussi, d'après ces indications authentiques, si un personnage de cette sorte put n'être au fond, comme il l'insinue, qu'un simple agent au service du Japon, ou s'il ne fut pas plus vraisemblablement mû par des influences d'un tout autre ordre ; et nous ajouterons encore, à ce propos, qu'il n'était pas précisément ce qu'on pourrait appeler un « néo-bouddhiste », car, d'après des informations que

nous avons eues d'une autre source, l'adhésion de sa famille au Bouddhisme remontait à la troisième génération. D'autre part, on a signalé récemment que des phénomènes de « hantise » se produisaient au Château d'Ungern ; ne s'agirait-il pas de quelque manifestation de « résidus psychiques » en connexion plus ou moins directe avec toute cette histoire ?

I Protocolli dei Savi Anziani di Sion. Versione italiana con appendice e introduzione. (La Vita Italiana, Roma). La traduction italienne des fameux *Protocoles des Sages de Sion*, publiée en 1921, par le D^r^ Giovanni Preziosi, directeur de la *Vita Italiana*, vient d'être rééditée avec une introduction de M. J. Evola, qui essaie de mettre un peu d'ordre dans les interminables discussions auxquelles ce « texte » a donné et donne encore lieu, en distinguant deux questions différentes et qui ne sont pas nécessairement solidaires, celle de l'« authenticité » et celle de la « véridicité », dont la seconde serait, selon lui, la plus importante en réalité. L'authenticité n'est guère soutenable, pour de multiples raisons que nous n'examinerons pas ici ; à cet égard, nous appellerons seulement l'attention sur un point qu'on paraît ne pas prendre suffisamment en considération, et qui pourtant est peut-être le plus décisif : c'est qu'une organisation vraiment et sérieusement secrète, quelle qu'en soit d'ailleurs la nature, ne laisse jamais derrière elle de documents écrits. D'autre part, on a indiqué les « sources » auxquelles de nombreux passages des *Protocoles* ont été empruntés à peu près textuellement : le *Dialogue aux Enfers entre Machiavel et Montesquieu*, de Maurice Joly, pamphlet dirigé contre Napoléon III et publié à Bruxelles, en 1865, et le discours attribué à un rabbin de Prague dans le roman *Biarritz*, publié en 1868, par l'écrivain allemand Hermann Goedsche sous le pseudonyme de sir John Retcliffe. Il y a encore une autre « source » qui, à notre connaissance, n'a jamais été signalée : c'est un roman intitulé *Le Baron Jéhova*, par Sidney Vigneaux, publié à Paris en 1886, et dédié, ce qui est assez curieux, « au très gentilhomme A. de Gobineau, auteur de l'*Essai sur l'inégalité des races humaines*, entré au Walhalla le 13 octobre 1882 ». Il est à noter aussi que, d'après une indication donnée dans les *Mémoires d'une aliénée*, de M^lle^ Hersilie Rouy, publiés par E. Le Normant des Varannes (Paris, 1886, p. 308-309), Sidney Vigneaux était, ainsi que ce dernier, un ami du D^r^ Henri Favre, dont nous avons parlé plus haut ; il s'agit là d'une étrange histoire où apparaît également le nom de Jules Favre, qu'on retrouve d'ailleurs mêlé à tant de choses du même genre qu'il est difficile de n'y voir qu'une simple coïncidence… Il se trouve dans *Le Baron Jéhova* (p. 59 à 87) un soi-disant « Testament d'Ybarzabal » qui présente des similitudes tout à fait frappantes avec les *Protocoles*, mais avec cette particularité remarquable que les Juifs y apparaissent seulement comme l'instrument d'exécution d'un plan qui n'a été ni conçu, ni voulu par eux. On a noté encore des traits de ressemblance avec l'introduction du *Joseph Balsamo* d'Alexandre Dumas, bien qu'ici il ne soit plus aucunement question des Juifs, mais d'une assemblée maçonnique imaginaire ; nous ajouterons que cette assemblée n'est pas non plus sans rapport avec le « Parlement » pseudo-rosicrucien décrit, à peu près exactement à la même date, par l'écrivain américain George Lippard dans *Paul Ardenheim, the Monk of the Wissahickon*, dont cette partie a été reproduite par

le D[r] Swinburne Clymer dans *The Rosicrucian Fraternity in America*. Il n'est pas douteux que tous ces écrits, sous leur forme plus ou moins « romancée », tirent en somme leur inspiration générale d'un même « courant » d'idées, que d'ailleurs leurs auteurs approuvent ou désapprouvent ces idées, et qu'en outre, suivant leurs tendances ou leurs préventions particulières, ils en attribuent à tort et à travers l'origine aux Juifs, aux Maçons ou à d'autres encore ; l'essentiel dans tout cela, en définitive, et ce qui, peut-on dire, en constitue l'élément de « véridicité », c'est l'affirmation que toute l'orientation du monde moderne répond à un « plan » établi et imposé par quelque organisation mystérieuse ; on sait ce que nous pensons nous-même à cet égard, et nous nous sommes déjà assez souvent expliqué sur le rôle de la « contre-initiation » et de ses agents conscients ou inconscients pour n'avoir pas besoin d'y insister davantage. À vrai dire, il n'était aucunement nécessaire d'être « prophète » pour s'apercevoir de ces choses à l'époque où les *Protocoles* furent rédigés, probablement en 1901, ni même à celle où remontent la plupart des autres ouvrages que nous venons de mentionner, c'est-à-dire vers le milieu du XIX[e] siècle ; alors déjà, bien qu'elles fussent moins apparentes qu'aujourd'hui, une observation quelque peu perspicace y suffisait ; mais ici nous devons faire une remarque qui n'est pas à l'honneur de l'intelligence de nos contemporains : si quelqu'un se contente d'exposer « honnêtement » ce qu'il constate et ce qui s'en déduit logiquement, personne n'y croit ou même n'y prête attention ; si, au contraire, il présente les mêmes choses comme émanant d'une organisation fantaisiste, cela prend aussitôt figure de « document » et, à ce titre, met tout le monde en mouvement : étrange effet des superstitions inculquées aux modernes par la trop fameuse « méthode historique », et qui font bien partie, elles aussi, des suggestions indispensables à l'accomplissement du « plan » en question ! Il est encore à remarquer que, d'après l'« affabulation » des *Protocoles* eux-mêmes, l'organisation qui invente et propage les idées modernes, pour en arriver à ses fins de domination mondiale, est parfaitement consciente de la fausseté de ces idées ; il est bien évident qu'en effet, il doit en être réellement ainsi, car elle ne sait que trop bien à quoi s'en tenir là-dessus ; mais alors il semble qu'une telle entreprise de mensonge ne puisse pas être, en elle-même, le véritable et unique but qu'elle se propose, et ceci nous amène à considérer un autre point qui, indiqué par M. Evola dans son introduction, a été repris et développé, dans le numéro de novembre de la *Vita Italiana*, dans un article signé « Arthos » et intitulé *Transformazioni del « Regnum »*. En effet, il n'y a pas seulement, dans les *Protocoles*, l'exposé d'une « tactique » destinée à la destruction du monde traditionnel, ce qui en est l'aspect purement négatif et correspondant à la phase actuelle des événements ; il y a aussi l'idée du caractère simplement transitoire de cette phase, et celle de l'établissement ultérieur d'un *Regnum* supranational, idée qui peut être regardée comme une déformation de celle du « Saint Empire » et des autres conceptions traditionnelles analogues qui, comme le rappelle l'auteur de l'article, ont été exposées par nous dans *Le Roi du Monde*. Pour expliquer ce fait, « Arthos » fait appel aux déviations, allant même jusqu'à une véritable « subversion », que peuvent subir certains éléments, authentiquement traditionnels à l'origine, qui se survivent en quelque sorte à eux-mêmes, lorsque l'« esprit » s'en est retiré ; et il cite, à l'appui de cette

thèse, ce que nous avons dit récemment ici au sujet des « résidus psychiques » ; les considérations qu'on trouvera d'autre part, sur les phases successives de la déviation moderne et sur la constitution possible, comme dernier terme de celle-ci, d'une véritable « contre-tradition », dont le *Regnum* dénaturé serait précisément l'expression dans l'ordre social, pourront peut-être contribuer encore à élucider plus complètement ce côté de la question, qui, même tout à fait en dehors du cas spécial des *Protocoles*, n'est certes pas dépourvu d'un certain intérêt.

LES REVUES

— Dans les *Archives de Trans* (n° d'octobre), M. J. Barles continue son examen de la rédaction du Livre des Constitutions par James Anderson ; celui-ci, dans le récit inséré dans l'édition de 1738, a naturellement présenté comme une révision nécessaire ce qui fut en réalité un travail d'altération voulue des *Old Charges* ; signalons d'ailleurs que, dans ce même récit, tous les faits concernant la fondation et les débuts de la Grande Loge d'Angleterre sont tendancieusement déformés, ainsi qu'il ressort d'une étude historique publiée dans le *Grand Lodge Bulletin* d'Iowa et dont nous avons rendu compte en son temps. Nous nous permettons d'attirer là-dessus l'attention de M. Barles, qui se borne à dire, à la suite de Mgr Jouin, qu'« il est permis de se demander si le choix d'Anderson, que nulle raison majeure ne motivait, fut des plus judicieux » ; est-il bien sûr qu'il n'y avait pas au contraire de sérieuses raisons pour que les choses fussent « arrangées » de cette façon toute spéciale, ce pour quoi Anderson était peut-être réellement plus qualifié que d'autres que certains scrupules auraient pu retenir ?

— La *Revue Internationale des Sociétés Secrètes* (n° du 15 novembre) publie la reproduction d'un document qui est de nature à éclairer quelque peu la question, fort obscure aussi, des débuts de la Maçonnerie en France : il s'agit d'un manuscrit datant de 1735-1736 et contenant une traduction des Constitutions d'Anderson, avec de légères modifications ou adaptations à l'usage des Loges françaises. Cette version est accompagnée d'une « approbation » qui est la partie vraiment intéressante du manuscrit, car il en résulte les faits suivants : le duc de Wharton fut « Grand-Maître des Loges du royaume de France » à une date indéterminée, mais antérieure à 1735 ; Jacques Hector Macleane exerçait la même fonction en 1735, et il fut remplacé l'année suivante par Charles Radcliffe, comte Derwentwater. Ces faits sont susceptibles d'infirmer les conclusions de la campagne menée jadis par Téder contre l'authenticité des deux premiers Grands-Maîtres de la Maçonnerie française, Lord Derwentwater et Lord Harnouester (qui d'ailleurs ne font sans doute qu'un, le deuxième nom n'étant vraisemblablement qu'une altération du premier), campagne rappelée dans un précédent article de la même revue (n° des 15 septembre-1er octobre), et à la suite de laquelle ces deux noms furent supprimés, en 1910, de la liste des Grands-Maîtres figurant dans l'Annuaire du Grand-Orient de France. Cependant, certaines questions se posent encore : le duc de Wharton fut Grand-Maître de la Grande Loge d'Angleterre en 1722, et il est possible que ce soit en cette qualité qu'il ait eu sous sa juridiction les Loges françaises avant qu'elles

n’aient reçu une organisation particulière ; seulement, on ne fixe d’ordinaire qu’à 1725 la fondation de la première Loge à Paris ; faudrait-il réellement la faire remonter quelques années plus haut ? S’il en était ainsi, cette hypothèse serait d’autant plus vraisemblable que les Constitutions de 1723 paraissent avoir été présentées à la Grande Loge précisément pendant la Grande-Maîtrise du duc de Wharton et avoir été revêtues alors de l’approbation de celui-ci, bien qu’il y ait encore sur ce point plusieurs versions contradictoires… La situation exacte des deux autres personnages n’apparaît pas très clairement non plus : fut-elle celle de « Grands-Maîtres provinciaux », relevant de la Grande Loge d’Angleterre, ou déjà celle de Grands-Maîtres d’une Grande Loge entièrement indépendante ? Enfin, il semble bien, d’après le même document, que le grade de Maître ait été connu et pratiqué par les Maçons « spéculatifs » de France avant de l’être par ceux d’Angleterre ; on peut alors se demander d’où ils l’avaient reçu, et il y a là encore un autre problème qu’il serait assez intéressant d’élucider.

— Dans le *Symbolisme* (n° de novembre), sous le titre *Ivresse bachique et Sommeils initiatiques*, G. Persigout essaie de marquer une distinction entre ce qu’il désigne comme « les cultes populaires et les religions de mystères » ; dépouillée de cette terminologie plutôt fâcheuse, cette distinction devrait en somme revenir tout simplement à celle de l’exotérisme et de l’ésotérisme ; mais il n’est pas exact d’admettre que le premier ait jamais été comme une sorte de « vulgarisation » et de déviation du second, car chacun a son domaine bien défini et également légitime ; il y a encore dans tout cela bien des confusions.

Études Traditionnelles — N^o 218, p. 45-50, février 1938

L'ERREUR DU « PSYCHOLOGISME »

(*Suite*)

Nous avons fait remarquer, en de précédentes occasions, que les déformations les plus grossières, parmi celles qui ont cours en Occident, par exemple celle qui veut voir dans les méthodes du *Yoga* une sorte de « culture physique » ou de thérapeutique d'ordre simplement physiologique, sont, par leur grossièreté même, moins dangereuses que celles qui se présentent sous des aspects plus subtils. La raison n'en est pas seulement que ces dernières risquent de séduire des esprits sur lesquels les autres ne sauraient avoir aucune prise ; cette raison existe assurément, mais il y en a une autre, d'une portée beaucoup plus générale, qui est celle même pour laquelle les conceptions matérialistes, comme nous l'avons expliqué, sont moins dangereuses que celles qui font appel au psychisme inférieur. Or il n'est pas contestable que, dans les déformations où intervient le plus bas psychisme, il faut ranger celles qui prétendent établir une comparaison et même une assimilation plus ou moins complète entre les mêmes méthodes du *Yoga* et les plus récentes techniques de la psychologie occidentale, nous voulons dire celles qui relèvent des diverses variétés de la « psychanalyse ».

Bien entendu, le but purement spirituel, qui seul constitue essentiellement le *Yoga* comme tel, et sans lequel l'emploi même de ce mot n'est plus qu'une véritable dérision, n'est pas moins totalement méconnu dans ce dernier cas que dans celui où il ne s'agit que de « culture physique » : le *Yoga* n'est pas plus une thérapeutique psychique qu'il n'est une thérapeutique corporelle ; ses procédés ne sont en aucune façon ni à aucun degré un traitement pour des déséquilibrés quelconques ; bien loin de là, ils s'adressent au contraire exclusivement à des êtres qui, pour pouvoir réaliser le développement spirituel qui en est l'unique raison d'être, doivent être déjà, du fait de leurs seules dispositions naturelles, aussi parfaitement équilibrés que possible ; il y a là des conditions qui, comme on le comprendra sans peine, rentrent strictement dans la question des qualifications initiatiques. Il est à peine besoin d'ajouter qu'il ne s'agit pas davantage d'exercices « pédagogiques » : l'éducation profane n'a certes rien à voir avec l'initiation, ni avec la spiritualité qu'elle tendrait bien plutôt à étouffer ; et nous remarquerons seulement encore, à ce propos, l'étonnant contresens qui consiste à prendre pour une « science de la vie » ce qui n'est précisément destiné qu'à permettre à l'être de dépasser la vie, aussi bien que toutes les autres limitations de l'existence conditionnée. Ces considérations suffisent amplement à montrer tout ce qu'il y a d'erroné dans la prétention du « psychologisme » à s'annexer certaines doctrines orientales et leurs méthodes propres de « réalisation » ; mais ce n'est encore que ce que nous pourrions appeler son côté enfantin, d'une naïveté qui va parfois jusqu'à la niaiserie, mais incomparablement moins grave que le côté véritablement

« satanique » sur lequel nous allons avoir à revenir maintenant d'une façon plus précise.

Ce caractère « satanique » apparaît avec une netteté toute particulière dans les interprétations psychanalytiques du symbolisme, ou de ce qui est donné comme tel à tort ou à raison ; nous faisons cette restriction parce que, sur ce point comme sur tant d'autres, il y aurait, si l'on voulait entrer dans le détail, bien des distinctions à faire et bien des confusions à dissiper : ainsi, pour prendre seulement un exemple typique, un songe dans lequel s'exprime quelque inspiration « supra-humaine » est véritablement symbolique, tandis qu'un rêve ordinaire ne l'est nullement, quelles que puissent être les apparences extérieures. Il va de soi que les psychologues des écoles antérieures avaient déjà tenté bien souvent, eux aussi, d'expliquer le symbolisme à leur façon et de le ramener à la mesure de leurs propres conceptions ; en pareil cas, si c'est vraiment de symbolisme qu'il s'agit, ces explications par des éléments purement humains méconnaissent ce qui en constitue tout l'essentiel ; si au contraire il ne s'agit réellement que de choses humaines, ce n'est plus qu'un faux symbolisme, mais le fait même de le désigner de ce nom implique encore la même erreur sur la nature du véritable symbolisme. Ceci s'applique également aux considérations auxquelles se livrent les psychanalystes, mais avec cette différence qu'alors ce n'est plus d'humain qu'il faut parler seulement, mais aussi, pour une très large part, d'« infra-humain » ; on a donc affaire cette fois, non plus à un simple rabaissement, mais à une subversion totale ; et toute subversion, même si elle n'est due, immédiatement du moins, qu'à l'incompréhension et à l'ignorance, est toujours, en elle-même, proprement « satanique ». D'ailleurs, le caractère généralement ignoble et répugnant des interprétations psychanalytiques constitue, à cet égard, une « marque » qui ne saurait tromper ; et ce qui est encore particulièrement significatif au point de vue où nous nous plaçons, c'est que, comme nous l'avons montré dans un de nos ouvrages, cette même « marque » se retrouve précisément aussi dans certaines manifestations spirites ; il faudrait assurément beaucoup de bonne volonté pour ne voir là rien de plus qu'une simple « coïncidence ». Les psychanalystes peuvent naturellement, dans la plupart des cas, être tout aussi inconscients que les spirites de ce qu'il y a réellement sous tout cela ; mais les uns et les autres apparaissent comme également « menés » par une volonté subversive utilisant dans les deux cas des éléments du même ordre, sinon exactement identiques, volonté qui, quels que soient les êtres dans lesquels elle est incarnée, est certainement bien consciente chez ceux-ci tout au moins, et répond à des intentions sans doute fort différentes de tout ce que peuvent imaginer ceux qui ne sont que les instruments inconscients par lesquels s'exerce leur action.

Dans ces conditions, il est trop évident que l'usage principal de la psychanalyse, qui est son application thérapeutique, ne peut être qu'extrêmement dangereux pour ceux qui s'y soumettent, et même pour ceux qui l'exercent, car ces choses sont de celles qu'on ne manie jamais impunément ; il ne serait pas exagéré d'y voir un des moyens mis en œuvre pour accroître le plus possible le déséquilibre du monde moderne, et dont un autre exemple nous est fourni par l'usage similaire

de la « radiesthésie », car, là encore, ce sont des éléments psychiques de même qualité qui entrent en jeu. Ceux qui pratiquent ces méthodes sont, nous n'en doutons pas, bien persuadés au contraire de la bienfaisance de leurs résultats ; mais c'est justement grâce à cette illusion que leur diffusion est rendue possible, et c'est là qu'on peut voir toute la différence qui existe entre les intentions de ces « pratiquants » et la volonté qui préside à l'œuvre dont ils ne sont que des collaborateurs aveugles. En réalité, la psychanalyse ne peut avoir pour effet que d'amener à la surface, en le rendant clairement conscient, tout le contenu de ces « bas-fonds » de l'être qui forment ce qu'on appelle le « subconscient » ; cet être, d'ailleurs, est déjà psychiquement faible par hypothèse, puisque, s'il en était autrement, il n'éprouverait aucunement le besoin de recourir à un traitement de cette sorte ; il est donc d'autant moins capable de résister à cette « submersion », et il risque fort de sombrer irrémédiablement dans ce chaos de forces ténébreuses imprudemment déchaînées ; si cependant il parvient malgré tout à y échapper, il en gardera du moins, pendant toute sa vie, une empreinte qui sera en lui comme une « souillure » ineffaçable.

Nous savons bien ce que certains pourront objecter ici en invoquant une similitude avec la « descente aux Enfers », telle qu'elle se rencontre dans les phases préliminaires du processus initiatique ; mais une telle assimilation est complètement fausse, car le but n'a rien de commun, non plus d'ailleurs que les conditions du « sujet » dans les deux cas ; on pourrait seulement parler d'une sorte de parodie profane, et cela même donne à ce dont il s'agit un caractère de « contrefaçon » assez inquiétant. La vérité est que cette prétendue « descente aux Enfers », qui n'est suivie d'aucune « remontée », est tout simplement une « chute dans le bourbier », suivant le symbolisme usité dans certains mystères antiques ; on sait que ce « bourbier » avait notamment sa figuration sur la route qui menait à Eleusis, et que ceux qui y tombaient étaient des profanes qui prétendaient à l'initiation sans être qualifiés pour la recevoir, et qui n'étaient donc victimes que de leur propre imprudence. Nous ajouterons seulement qu'il existe effectivement de tels « bourbiers » dans l'ordre macrocosmique aussi bien que dans l'ordre microcosmique ; ceci se rattache directement à la question des « ténèbres extérieures », à laquelle nous avons fait allusion récemment ; et l'on pourrait rappeler, à cet égard, certains textes évangéliques dont le sens concorde exactement avec ce que nous venons d'indiquer. Dans la « descente aux Enfers », l'être épuise définitivement certaines possibilités inférieures pour pouvoir s'élever ensuite aux états supérieurs ; dans la « chute dans le bourbier », les possibilités inférieures s'emparent au contraire de lui, le dominent et finissent par le submerger entièrement.

Nous venons de parler de « contrefaçon » ; cette impression est renforcée par d'autres constatations, comme celle de la dénaturation du symbolisme que nous avons signalée plus haut, dénaturation qui tend d'ailleurs à s'étendre à tout ce qui comporte essentiellement des éléments « supra-humains », ainsi que le montre l'attitude prise à l'égard des doctrines d'ordre métaphysique et initiatique telles que

le *Yoga*, attitude qui nous à précisément amené à développer les présentes considérations. Ce n'est pas tout, et il y a même autre chose qui, sous ce rapport, est peut-être encore plus digne de remarque : c'est la nécessité imposée, à quiconque veut pratiquer professionnellement la psychanalyse d'être préalablement « psychanalysé » lui-même. Cela implique avant tout la reconnaissance du fait que l'être qui a subi cette opération n'est plus jamais tel qu'il était auparavant, ou que, comme nous le disions tout à l'heure, elle lui laisse une empreinte ineffaçable, comme l'initiation, mais en quelque sorte en sens inverse, puisque, au lieu d'un développement spirituel, c'est d'un développement du psychisme inférieur qu'il s'agit ici. D'autre part, il y a là une imitation manifeste de la transmission initiatique ; mais, étant donnée la différence de nature des influences qui interviennent, et comme il y a cependant un résultat effectif qui ne permet pas de considérer la chose comme se réduisant à un simple simulacre sans aucune portée, cette transmission serait bien plus comparable, en réalité, à celle qui se pratique dans un domaine comme celui de la magie, pour ne pas dire plus précisément de la sorcellerie. Il y a d'ailleurs un point fort obscur, en ce qui concerne l'origine même de cette transmission : l'invention de la psychanalyse est chose toute récente ; d'où les premiers psychanalystes tiennent-ils les « pouvoirs » qu'ils communiquent à leurs disciples, et par qui eux-mêmes ont ils bien pu être « psychanalysés » tout d'abord ? Cette question, qu'il n'est cependant que logique de poser, est probablement fort indiscrète, et il est plus que douteux qu'il y soit jamais donné une réponse satisfaisante ; mais il n'en est pas besoin pour reconnaître, dans une telle transmission psychique, une autre « marque », véritablement sinistre par les rapprochements auxquels elle donne lieu : la psychanalyse présente, par ce côté, une ressemblance plutôt terrifiante avec certains « sacrements du diable » !

René Guénon.

Études Traditionnelles — N° 218, p. 59-62, février 1938

LE CŒUR ET L'ŒUF DU MONDE

Après toutes les considérations que nous avons déjà exposées dans nos précédents articles sur les divers aspects du symbolisme de la caverne, il nous reste encore à traiter un autre point important : ce sont les rapports de ce même symbole avec celui de l'Œuf du Monde ; mais, pour que ceci puisse être bien compris et rattaché plus directement à ce que nous avons dit jusqu'ici, nous devons parler tout d'abord des rapports symboliques du cœur avec l'Œuf du Monde. On pourrait peut-être s'en étonner à première vue et ne discerner rien d'autre qu'une certaine similitude de forme entre le cœur et l'œuf ; mais cette similitude elle-même ne peut avoir de véritable signification que s'il existe des relations plus profondes ; or le fait que l'omphalos et le bétyle, qui sont incontestablement des symboles du centre, sont souvent de forme ovoïde, comme l'était notamment l'omphalos de Delphes[1], montre bien qu'il doit en être ainsi et c'est là ce qu'il nous faut expliquer maintenant.

À cet égard, ce qu'il importe de remarquer avant tout, c'est que l'Œuf du Monde est la figure, non pas du « cosmos » dans son état de pleine manifestation, mais de ce à partir de quoi s'effectuera son développement ; et, si ce développement est représenté comme une expansion s'accomplissant dans toutes les directions à partir de son point de départ, il est évident que ce point de départ coïncidera nécessairement avec le centre même ; ainsi, l'Œuf du Monde est donc bien « central » par rapport au « cosmos[2] ». La figure biblique du Paradis terrestre, qui est aussi le « Centre du Monde », est celle d'une enceinte circulaire, qui peut être regardée comme la coupe horizontale d'une forme ovoïde aussi bien que sphérique ; ajoutons que, en fait, la différence entre ces deux formes consiste essentiellement en ce que celle de la sphère, s'étendant également en tous sens à partir de son centre, est véritablement la forme primordiale, tandis que celle de l'œuf correspond à un état déjà différencié, dérivant du précédent par une sorte de « polarisation » ou de dédoublement du centre[3] ; cette « polarisation » peut d'ailleurs être considérée comme s'effectuant dès que la sphère accomplit un mouvement de rotation autour d'un axe déterminé, puisque, à partir de ce moment, toutes les directions de l'espace ne jouent plus uniformément le même rôle ; et ceci marque précisément le passage de l'une à l'autre de ces deux phases successives du

[1] Nous avons examiné plus spécialement ces symboles dans *Le Roi du Monde* ; nous y avons signalé aussi que, dans d'autres cas, ils revêtent la forme conique, qui est en rapport direct avec le symbole de la montagne, de sorte qu'on retrouve encore ici les deux figurations complémentaires dont nous avons parlé dernièrement.

[2] Le symbole du fruit a aussi, sous ce rapport, la même signification que celui de l'œuf : nous y reviendrons sans doute dans la suite de ces études ; et nous ferons remarquer dès maintenant que ce symbole a en outre un lien évident avec celui du « jardin », donc du Paradis Terrestre.

[3] C'est ainsi que, en géométrie plane, le centre unique du cercle, en se dédoublant, donne naissance aux deux foyers d'une ellipse ; ce même dédoublement est aussi figuré très nettement dans le symbole extrême-oriental de l'*Yn-yang*, qui n'est pas sans rapport non plus avec celui de l'Œuf du Monde.

processus cosmogonique qui sont symbolisées respectivement par la sphère et par l'œuf[1].

Cela dit, il ne reste en somme qu'à montrer que ce qui est contenu dans l'Œuf du Monde est réellement identique à ce qui, comme nous l'avons dit précédemment, est aussi contenu symboliquement dans le cœur, et dans la caverne en tant que celle-ci en est l'équivalent. Il s'agit ici de ce « germe » spirituel qui, dans l'ordre macrocosmique, est désigné par la tradition hindoue comme *Hiranyagarbha*, c'est-à-dire littéralement l'« embryon d'or »[2] ; or ce « germe » est bien véritablement l'*Avatâra* primordial[3], et nous avons vu que le lieu de la naissance de l'*Avatâra*, aussi bien que de ce qui y correspond au point de vue microcosmique, est précisément représenté par le cœur ou la caverne. On pourrait peut-être objecter que, dans le texte que nous avons cité alors[4], ainsi d'ailleurs qu'en beaucoup d'autres cas, l'*Avatâra* est expressément désigné comme *Agni*, tandis qu'il est dit que c'est *Brahmâ* qui s'enveloppe dans l'« Œuf du Monde », appelé pour cette raison *Brahmânda*, pour y naître comme *Hiranyagarbha* ; mais, outre que les différents noms ne désignent en réalité que divers attributs divins, qui sont toujours forcément en connexion les uns avec les autres, et non point des entités séparées, il y a lieu de remarquer plus spécialement ici que, l'or étant considéré comme la « lumière minérale » et le « soleil des métaux », la désignation même de *Hiranyagarbha* le caractérise effectivement comme un principe de nature ignée ; et cette raison s'ajoute encore à sa position centrale pour le faire assimiler symboliquement au Soleil, qui, du reste, est également dans toutes les traditions une des figures du « Cœur du Monde ».

Pour passer de là à l'application microcosmique, il suffit de rappeler l'analogie qui existe entre le *pinda*, embryon subtil de l'être individuel, et le *Brahmânda* ou l'« Œuf du Monde »[5] ; et ce *pinda*, en tant que « germe » permanent et indestructible de l'être, s'identifie par ailleurs au « noyau d'immortalité », qui est appelé *luz* dans la tradition hébraïque[6]. Il est vrai que, en général, le *luz* n'est pas indiqué comme situé dans le cœur, ou que du moins ce n'est là qu'une des différentes localisations dont il est susceptible, dans sa correspondance avec l'organisme corporel, et que ce n'est pas celle qui se rapporte au cas le plus habituel ; mais elle ne s'en trouve pas moins exactement, parmi les autres, là où elle doit être d'après tout ce qui a déjà été dit, c'est-à-dire là où le *luz* est en relation

[1] Signalons encore, à propos de la forme sphérique, que, dans la tradition islamique, la sphère de pure lumière primordiale est la *Rûh mohammediyah*, qui est aussi le « Cœur du Monde » ; et le « cosmos » tout entier est vivifié par les « pulsations » de cette sphère, qui est proprement le *barzakh* par excellence (voir à ce sujet l'article de T. Burckhardt dans le numéro de décembre 1937).
[2] Voir L'Homme et son devenir selon le Vêdânta, p. 143-144.
[3] À ceci se rattache également la désignation du Christ comme « germe » dans divers textes des Écritures, dont nous reparlerons peut-être en une autre occasion.
[4] *Katha Upanishad*, 1re Vallî, shruti 14.
[5] Yathâ pinda tathâ Brahmânda (voir *L'Homme et son devenir selon le Vêdânta*, p. 143 et 191).
[6] Pour plus de développements, sur ce point, nous renverrons encore au *Roi du Monde* ; on peut noter aussi que l'assimilation de la « seconde naissance » à une « germination » du *luz* rappelle nettement la description taoïste du processus initiatique comme « endogénie de l'immortel ».

immédiate avec la « seconde naissance ». En effet, ces localisations, qui sont aussi en rapport avec la doctrine hindoue des *chakras*, se réfèrent à autant de conditions de l'être humain ou de phases de son développement spirituel : à la base de la colonne vertébrale, c'est l'état de « sommeil » où se trouve le *luz* chez l'homme ordinaire[1] ; dans le cœur, c'est la phase initiale de sa « germination », qui est proprement la « seconde naissance » ; à l'œil frontal, c'est la perfection de l'état humain, c'est-à-dire la réintégration dans l'« état primordial » ; enfin, à la couronne de la tête, c'est le passage aux états supra-individuels ; et nous retrouverons encore la correspondance exacte de ces diverses étapes quand nous reviendrons, dans un prochain article, au symbolisme de la caverne initiatique[2].

René Guénon.

[1] Le serpent enroulé autour de l'« Œuf du Monde », et figuré parfois autour de l'*Omphalos* et du bétyle, est, à cet égard, *Kundalinî* enroulée autour du « noyau d'immortalité », qui est aussi en rapport avec le symbolisme de la « pierre noire » ; à cette position « inférieure » du *luz*, il est fait directement allusion dans la formule hermétique : *Visita inferiora terræ rectificando invenies occultum lapidem* ; la « rectification » est ici le « redressement » qui marque, après la « descente », le début du mouvement ascensionnel, correspondant au réveil de *Kundalinî* ; et le complément de la même formule désigne en outre cette « pierre cachée » comme *veram medicinam*, ce qui l'identifie aussi à l'*amrita*, nourriture ou breuvage d'immortalité.

[2] Notons encore que la désignation de l'« embryon d'or » suggère un certain rapport avec le symbolisme alchimique, que confirment d'ailleurs des rapprochements tels que ceux que nous avons indiqués dans la note précédente ; et nous verrons aussi, à cet égard, que la caverne initiatique correspond d'une façon remarquable à l'*athanor hermétique* ; il n'y a pas lieu de s'étonner de ces similitudes, car le processus du « Grand Œuvre », entendu dans son véritable sens, n'est pas autre chose au fond que le processus même de l'initiation.

LES LIVRES

Alfred Dodd — *Shakespeare Creator of Freemasonry* (Rider and Co., London). L'auteur de ce livre avait déjà publié, il y a quelques années, une édition des sonnets de Shakespeare visant à reconstituer leur arrangement primitif et à prouver qu'ils sont en réalité les poèmes « personnels » de Francis Bacon, lequel aurait été, suivant lui, le fils de la reine Élisabeth ; en outre, Lord Saint-Alban, c'est-à-dire ce même Bacon, aurait été l'auteur du rituel de la Maçonnerie moderne et son premier Grand-Maître. Ici, par contre, il n'est plus question de l'identité de Shakespeare, qui a donné et donne encore lieu à tant de controverses ; il s'agit seulement de montrer que celui-ci, quel qu'il ait été, a introduit dans ses œuvres, d'une façon plus ou moins cachée et parfois tout à fait cryptographique, d'innombrables allusions à la Maçonnerie. À vrai dire il n'y a là rien qui puisse étonner ceux qui n'admettent pas l'opinion trop « simpliste » d'après laquelle la Maçonnerie aurait été créée de toutes pièces au début du XVIII^e^ siècle ; tous les « déchiffrements » de l'auteur ne sont pas également convaincants, et, en particulier, les initiales, sauf là où elles se présentent nettement en groupes formant des abréviations dont l'usage maçonnique est bien connu, peuvent évidemment toujours se prêter à de multiples interprétations plus ou moins plausibles ; mais, même en écartant ces cas douteux, il paraît en rester encore suffisamment pour donner raison à l'auteur quant à cette partie de sa thèse. Malheureusement, il en va tout autrement pour ce qui est des conséquences excessives qu'il veut en tirer, en s'imaginant avoir découvert par là le « fondateur de la Maçonnerie moderne » : si Shakespeare, ou le personnage connu sous ce nom, fut Maçon, il dut être forcément un Maçon opératif (ce qui ne veut nullement dire un ouvrier), car la fondation de la Grande Loge d'Angleterre marque bien le début, non point de la Maçonnerie sans épithète, mais de cet « amoindrissement », si l'on peut dire, qu'est la Maçonnerie spéculative ou moderne. Seulement, pour comprendre cela, il ne faudrait pas partir de cette singulière idée préconçue que la Maçonnerie opérative était quelque chose d'assez semblable aux « syndicats » de notre époque, et que ses membres étaient uniquement préoccupés de « questions de salaires et d'heures de travail » ! L'auteur n'a évidemment pas la moindre notion de la mentalité et des connaissances du moyen âge, et, par surcroît, il va à l'encontre de tous les faits historiques quand il affirme que la Maçonnerie opérative aurait cessé d'exister dès le XV^e^ siècle, et par conséquent n'aurait pu avoir aucune continuité avec la Maçonnerie spéculative, même si celle-ci remonte, suivant son hypothèse, à la fin du XVI^e^ siècle ; nous ne voyons vraiment pas pourquoi certains édits auraient eu plus d'effet contre la Maçonnerie, en Angleterre, que des édits similaires n'en eurent en France contre le Compagnonnage ; et d'ailleurs, qu'on le veuille ou non, c'est un fait que des Loges opératives ont toujours existé avant et même après 1717. Cette façon d'envisager les choses entraîne encore bien d'autres invraisemblances : ainsi, les manuscrits des *Old Charges* ne seraient que des faux, fabriqués par ceux-là mêmes qui auraient composé le rituel, afin d'égarer les recherches et de faire croire à une filiation inexistante, dissimulant leur véritable but qui aurait été de faire revivre les mystères antiques sous une forme modernisée ; l'auteur ne s'aperçoit pas que cette opinion,

qui revient à nier l'existence d'une transmission régulière et à n'admettre à sa place qu'une simple reconstitution « idéale », enlèverait par là même à la Maçonnerie toute valeur initiatique réelle ! Passons sur ses remarques concernant les « ouvriers illettrés » dont se serait composée exclusivement l'ancienne Maçonnerie opérative, alors que, en réalité, celle-ci « accepta » toujours des membres qui n'étaient ni ouvriers ni illettrés (dans chacune de ses Loges, il y avait tout au moins obligatoirement un ecclésiastique et un médecin) ; de plus, en quoi le fait de ne savoir ni lire ni écrire (ce qui, entendu littéralement et non symboliquement, est sans aucune importance au point de vue initiatique) peut-il bien empêcher d'apprendre et de pratiquer un rituel qui, précisément, ne devait jamais être confié à l'écriture ? Il semblerait, à en croire l'auteur, que les constructeurs anglais du moyen âge n'avaient même pas à leur disposition un langage quelconque dans lequel ils pussent s'exprimer ! Même s'il est vrai que les termes et les phrases du rituel, sous sa forme actuelle, portent la marque de l'époque d'Élisabeth, cela ne prouve nullement qu'il ne s'agisse pas tout simplement d'une nouvelle version faite alors d'un rituel beaucoup plus ancien, et conservée telle quelle par la suite parce que la langue n'a plus changé très notablement à partir de cette époque ; prétendre que le rituel ne remonte pas plus loin, c'est à peu près comme si l'on voulait soutenir que la Bible ne date également que de cette même époque, en invoquant à l'appui de cette assertion le style de la « version autorisée », que certains, par une curieuse coïncidence, attribuent d'ailleurs aussi à Bacon, lequel, disons-le en passant, aurait dû vivre bien longtemps pour pouvoir écrire tout ce qui lui est ainsi attribué… L'auteur a parfaitement raison de penser que « les questions maçonniques doivent être étudiées maçonniquement » ; mais c'est bien pour cela, précisément, qu'il aurait dû lui-même se garder avant tout du préjugé essentiellement profane des « grands hommes » ; si la Maçonnerie est vraiment une organisation initiatique, elle ne peut pas avoir été « inventée » à un moment donné, et son rituel ne saurait être l'œuvre d'un individu déterminé (non plus, bien entendu, que d'un « comité » ou groupement quelconque) ; que cet individu soit un écrivain célèbre et même « génial », cela n'y change absolument rien. Quant à dire que Shakespeare n'aurait pas osé mettre dans ses pièces des allusions maçonniques s'il n'avait été, en tant que fondateur, au-dessus de l'obligation du secret, c'est là une raison plus que faible, surtout si l'on songe que bien d'autres que Shakespeare en ont fait tout autant, et même d'une façon beaucoup moins déguisée : le caractère maçonnique de la *Flûte enchantée* de Mozart, par exemple, est certainement beaucoup plus apparent que celui de la *Tempête*… Un autre point sur lequel l'auteur semble se faire bien des illusions, c'est la valeur des connaissances que pouvaient posséder les fondateurs de la Grande Loge d'Angleterre ; il est vrai qu'Anderson a pris soin de dissimuler bien des choses, et peut-être plutôt « par ordre » que de sa propre initiative, mais pour des fins qui n'avaient certes rien d'initiatique ; et, si la Grande Loge gardait réellement certains secrets concernant l'origine de la Maçonnerie, comment expliquer que de nombreux historiens, qui en furent des membres éminents, aient fait preuve d'une si complète ignorance à cet égard ? Au surplus, deux ou trois remarques de détail achèveront de montrer combien on a tort de ne pas se défier suffisamment de son imagination (et peut-être

aussi de certaines révélations « psychiques », auxquelles le précédent ouvrage du même auteur semblait se référer discrètement) : ainsi, il n'y a pas lieu de se demander, à propos d'un passage d'Anderson, « quel est le degré qui fait un *Expert Brother* », comme s'il s'agissait là de quelque chose de mystérieux (et l'auteur a d'ailleurs des idées tout à fait fantaisistes sur les hauts grades), car cette expression d'*Expert Brother* était alors employée tout simplement comme un synonyme de *Fellow Craft* ; le Compagnon était « expert » au sens latin du mot, tandis que l'Apprenti ne l'était pas encore. Le « jeune homme de talents extraordinaires » auquel fait allusion Thomas de Quincey n'est point Shakespeare ou Bacon, mais, de façon tout à fait évidente, Valentin Andreae ; et les lettres *A. L.* et *A. D.*, qui, suivies de dates, figurent sur un bijou de *Royal Arch*, n'ont certes pas été mises là pour former les mots *a lad*, qui s'appliqueraient au « jeune homme » en question ; comment peut-on, surtout quand on se fait en quelque sorte une « spécialité » d'interpréter des initiales, ne pas savoir que ces lettres ne signifient rien d'autre qu'*Anno Lucis* et *Anno Domini* ? Nous pourrions relever bien d'autres choses du même genre, mais nous croyons peu utile d'y insister davantage ; remarquons seulement encore qu'il est bien difficile de savoir au juste ce que l'auteur entend par *Rosicrosse Masons* ; il en parle comme d'une « société littéraire », ce qui, fût-elle secrète, est quelque chose de fort peu initiatique ; il est vrai que la Maçonnerie elle-même n'est pour lui qu'un « système éthique », ce qui ne va guère plus loin et n'est pas d'un ordre beaucoup plus profond ; et que penser du sérieux d'une organisation qui n'aurait pas de plus grand secret à garder que celui de l'identité de son fondateur ? Ce n'est certes pas par le nom d'une individualité quelconque, quand bien même ce serait celui d'un « grand homme », qu'on répondra jamais valablement à la question posée par un « mot » qui a été déformé de tant de façons diverses, question qui d'ailleurs, chose curieuse, se lit en arabe encore plus clairement qu'en hébreu : *Mâ el-Bannâ* ?

LES REVUES

— Nous avons reçu les premiers numéros (juillet à décembre) d'une nouvelle revue, *Oriental Literary Digest,* publiée à Poona, et entièrement consacrée aux comptes rendus des ouvrages concernant toutes les branches de l'« indologie » et les sujets connexes dans le domaine des études orientales ; une telle publication sera particulièrement utile à ceux qui veulent se tenir au courant de tout ce qui paraît sur ces questions, et qui y trouveront réunies toutes les informations souhaitables à cet égard.

— La revue *Action et Pensée* (n° de décembre) contient un article de M. Jean Herbert intitulé *Métaphysique et Psychagogie* ; ce dernier terme est emprunté au programme même de la revue, où se trouve à ce propos un contresens véritablement incroyable : le mot *psyché* y est traduit par « esprit » ; on se demande ce que peut bien signifier « conduire l'esprit », alors que c'est au contraire l'esprit qui nécessairement conduit toutes choses ! En réalité, bien entendu, ce n'est nullement de l'esprit qu'il s'agit ici, et c'est précisément pourquoi cette « psychagogie » n'a

aucun rapport, ni quant à son domaine ni quant à son but, avec les méthodes hindoues du *Yoga* ou autres ; nous nous sommes suffisamment expliqué par ailleurs sur cette déplorable confusion, à laquelle vient encore s'ajouter ici celle de la métaphysique avec la philosophie : la véritable métaphysique n'a certes rien à voir avec des « hypothèses » ni avec des « croyances » quelconques… Un autre point sur lequel nous devons nous arrêter est celui qui concerne la nécessité d'un *guru* : M. Herbert n'a pas tort de penser qu'il y a « de longues étapes préparatoires pendant lesquelles on peut dans une très large mesure s'en remettre aux enseignements écrits de maîtres authentiques » (toutes réserves faites sur la possibilité de trouver même de tels enseignements non déformés en Occident, et surtout sur la qualité de « maître authentique » attribuée à Vivêkânanda) ; c'est là proprement une phase de préparation théorique, qui peut en effet être accomplie d'une façon indépendante : mais, pour ce qui doit venir ensuite, M. Herbert paraît faire consister uniquement le rôle du *guru* en une adaptation de la « technique » à chaque cas particulier, alors que son rôle vraiment essentiel, celui qui rend son intervention rigoureusement indispensable, est avant tout d'assurer la transmission initiatique régulière, à laquelle il n'est pas fait ici la moindre allusion. Enfin, une note se référant à la *Cabale mystique* de « Dion Fortune », dont nous avons parlé dernièrement, montre que, malheureusement, M. Jean Herbert n'est pas assez renseigné sur ce que valent réellement les « disciplines occidentales » de cette sorte… — Le reste de la partie consacrée à la « philosophie hindoue moderne » comprend surtout, cette fois, des extraits de divers écrits de Shrî Aurobindo, dont les intentions n'ont certainement rien de commun avec la « psychagogie » ni avec la thérapeutique des maladies nerveuses ou mentales, ni même avec la « conduite de la vie » entendue dans l'acception toute profane des psychologues occidentaux.

— Le *Mercure de France* (n° du 15 novembre) publie un article intitulé *Philosophie et Science d'Extrême-Orient*, par M. Nyoiti Sakurazawa, qui avait déjà fait paraître, il y a quelques années, un volume traitant du même sujet, et dans lequel il présentait comme « clef » et « principe unique » de cette « philosophie » et de cette « science » (qui d'ailleurs, comme il le reconnaissait lui-même, ne sont précisément ni « philosophie » ni « science » au sens occidental de ces mots) une « loi universelle » qui n'est autre que la doctrine cosmologique des deux principes complémentaires *yin* et *yang*, dont les oscillations et les vicissitudes produisent toutes les choses manifestées, avec l'indéfinie multiplicité de leurs modifications. Cette doctrine trouve en effet son application dans le domaine de toutes les sciences traditionnelles ; l'auteur, dans cet article, se borne à en envisager plus spécialement l'application médicale ; il y a dans son exposé des considérations intéressantes, mais aussi une certaine confusion, qui est due surtout à un mélange des conceptions occidentales modernes avec les données traditionnelles ; et ceci confirme encore ce que nous avons dit bien souvent contre ces rapprochements illusoires entre des choses qui procèdent de points de vue radicalement différents. — Dans le même numéro, nous devons signaler aussi un article de M. Paul Vulliaud sur *Léon Bloy prophète et martyr*, qui contient de curieux détails sur les origines de la « mission » dont cet étrange personnage se croyait investi ; le plus intéressant, dans cette

histoire, est ce qui est en rapport direct avec l'affaire de la Salette, qui est un de ces événements aux « dessous » suspects, dont l'époque contemporaine n'offre que trop d'exemples, et qui, comme le note l'auteur, présente des relations vraiment singulières avec l'affaire de la « survivance » de Louis XVII, relations qui sont d'autant plus à remarquer qu'il en est constamment de même dans toutes les choses de ce genre qui se produisirent au cours du XIX^{e} siècle ; la recherche des raisons de ce fait pourrait sans doute mener assez loin dans le domaine de ce qu'on peut appeler l'histoire « souterraine » de notre temps… Par ailleurs, le fameux « Secret de la Salette », qui a manifestement inspiré les invectives furieuses de Léon Bloy contre les catholiques et en particulier contre le clergé, contient quelques « marques » assez nettes de la véritable nature des « influences » qui ont agi en tout cela ; aussi, quand on constate que, sous des formes diverses, ces choses ont encore une « suite » actuellement, est-il permis de trouver que cela n'est pas précisément très rassurant ; et l'on comprendra par là pourquoi, notamment, la vogue présente de certaines prétendues « prophéties » doit inspirer quelques inquiétudes à quiconque n'est pas entièrement ignorant de ces sortes de « ramifications ».

— Dans *Atlantis* (n^{o} de novembre), M. L. Charbonneau-Lassay donne une étude très intéressante et fort documentée sur le symbolisme du trident ; signalons plus particulièrement ce qui concerne les rapports de celui-ci avec « le foudre » c'est-à-dire avec le *vajra*, car il y a là un point qui pourrait donner lieu à d'importants développements. — M. paul le cour expose, sur les symboles de la Trinité (mieux vaudrait dire plus généralement du ternaire, car tous les cas qu'il cite sont loin de coïncider réellement avec la Trinité chrétienne) des considérations assez vagues et d'ailleurs bien incomplètes, car il a tout simplement oublié de parler du triangle, qui est cependant le premier de ces symboles et celui dont dérivent tous les autres ; il s'y trouve par surcroît, sur la disposition des trois points maçonniques, une méprise qui est vraiment tout à fait curieuse : en se rapportant à la figure à propos de laquelle il en est question, il apparaît que M. paul le cour place ces trois points à l'envers, à la façon des fantastiques « Palladistes » de Léo Taxil !

— Dans les *Archives de Trans* (n^{o} de novembre), M. J. Barles en arrive cette fois à la Grande-Maîtrise du duc de Wharton, dont nous avons déjà parlé dans nos derniers comptes rendus, à propos d'un article de la *Revue Internationale des Sociétés Secrètes*. Ce sujet est encore un de ceux qui semblent assez difficiles à éclaircir : le duc de Wharton aurait été tout d'abord élu irrégulièrement en 1722, mais ensuite, pour éviter des dissensions, son prédécesseur, le duc de Montagu, se démit en sa faveur le 3 janvier 1723, et l'installation régulière eut lieu le 17 janvier ; Desaguliers fut alors nommé Député Grand-Maître. Les Constitutions d'Anderson furent présentées à la Grande Loge en 1723, approuvées et signées par le duc de Wharton et Desaguliers ; mais ce qui est assez singulier, c'est que cette approbation ne porte pas de date ; la ratification eut-elle lieu à l'assemblée du 17 janvier, comme le pense Mgr Jouin, cité par M. Barles, ou seulement le 25 mars, comme le dit Thory (*Acta Latomorum*, t. I., p. 20), qui, d'autre part, inscrit, par une erreur évidente, ces événements à la date de 1722 ? Quoi qu'il en soit, nous ne nous

expliquons pas que M. Barles envisage comme possible une identification de deux personnages tout à fait différents : Philippe, duc de Wharton, et Francis, comte de Dalkeith ; le second succéda tout à fait normalement au premier comme Grand-Maître, le 24 juin 1723 ; là du moins, il n'y a rien d'obscur. Ce qui l'est davantage, c'est la suite de la carrière du duc de Wharton : en 1724, il adhéra à une sorte de contrefaçon de la Maçonnerie, connue sous le nom de *Gormogons* ; la même année, il vint sur le continent, se convertit au catholicisme et adhéra ouvertement au parti des Stuarts ; puis, en 1728, il constitua une Loge à Madrid, ce qui indique qu'en réalité, il n'avait pas renoncé à la Maçonnerie ; enfin, il mourut à Tarragone en 1731. Les précisions sur ce qu'il fit entre 1724 et 1728 paraissent manquer totalement, et c'est d'autant plus regrettable que ce point pourrait présenter un intérêt particulier en connexion avec la question des origines de la Maçonnerie française : en effet, s'il n'existait pas encore de Loges en France en 1723, et si par conséquent le duc de Wharton ne put en être le Grand-Maître du fait même qu'il était alors Grand-Maître de la Grande Loge d'Angleterre dont ces Loges dépendirent tout d'abord, il ne put recevoir cette qualité que pendant la période dont il s'agit, et au cours de laquelle il est très possible qu'il ait effectivement séjourné en France ; c'est donc là-dessus que devraient surtout porter les recherches de ceux qui voudraient élucider plus complètement cette question.

— Dans le *Grand Lodge Bulletin* d'Iowa (n° de décembre), un article est consacré à la comparaison des deux Rites pratiqués principalement en Amérique, le Rite d'York et le Rite Écossais, qui diffèrent non seulement par les degrés auxquels ils travaillent, mais aussi par leur mode d'organisation. L'origine du Rite d'York est en quelque sorte « préhistorique », puisqu'elle remonterait au VII^e^ siècle ; c'est à ce Rite que se réfèrent les anciens documents maçonniques appelés *Old Charges*, dont une copie était, pour les Loges opératives, l'équivalent de ce qu'est pour les Loges modernes une charte délivrée par une Grande Loge. Le Rite d'York est régi par les Constitutions d'Athelstan de 926 ; le Rite Écossais, par les Constitutions de Frédéric le Grand de 1786 ; ce qui est assez curieux, c'est que l'origine de ces deux documents, d'époques si différentes, a été également contestée par les historiens ; il va de soi, d'ailleurs, que le droit des organisations maçonniques à les adopter valablement comme loi fondamentale est, en tout cas, entièrement indépendant de cette question d'origine.

— Dans le *Symbolisme* (n° de décembre), sous le titre *Le Plagiat des Religions*, Albert Lantoine envisage les ressemblances qui existent entre le symbolisme des diverses religions, y compris le Christianisme, celui de la Maçonnerie et celui des initiations antiques ; il n'y a pas lieu de s'étonner, dit-il, de ces similitudes qui procèdent, non du plagiat volontaire, mais d'une concordance inévitable ; cela est exact, mais il faudrait aller encore plus loin en ce sens, et il a le tort de méconnaître la filiation réelle, et non pas seulement « livresque » ou « idéale », qui existe entre les différentes formes traditionnelles, sous leur double aspect exotérique, dont la religion est un cas particulier, et ésotérique ou initiatique ; il ne s'agit point là d'« emprunts », bien entendu, mais des liens qui rattachent toute tradition

authentique et légitime à une seule et même tradition primordiale. — G. Persigout termine son étude sur *Ivresse bachique et Sommeils initiatiques*, dont nous avons parlé précédemment. — Dans le numéro de janvier, François Ménard examine les difficultés qu'il y a à faire comprendre la *Notion de Connaissance ésotérique* dans le monde moderne, et surtout aux esprit imbus des préjugés dus à la « culture » universitaire ; il fait remarquer très justement que tous les « progrès » des sciences telles qu'on les conçoit aujourd'hui ne font pas avancer d'un pas dans la voie de la véritable connaissance, et aussi que, contrairement à la prétention de tout exprimer en termes clairs (qu'il impute au « matérialisme scientifique », mais qui est en réalité d'origine cartésienne), il y a toujours lieu de réserver la part de l'inexprimable, dont la connaissance constitue proprement l'ésotérisme au sens le plus strict de ce mot.

Études Traditionnelles — N° 219, p. 81-86, mars 1938

L'ILLUSION DE LA « VIE ORDINAIRE »

Ce qu'on peut appeler le point de vue profane n'est, comme nous l'avons dit souvent déjà, rien d'autre que le produit d'une véritable dégénérescence spirituelle, puisqu'il ne saurait exister dans une civilisation intégralement traditionnelle, où toutes choses, à quelque domaine qu'elles appartiennent, participent nécessairement au caractère sacré qui est celui de la tradition elle-même. La civilisation traditionnelle étant en même temps celle qu'on peut considérer comme normale, il y à donc quelque chose de véritablement anormal dans ce point de vue, qui consiste en somme, là même où certains éléments traditionnels subsistent encore, à les mettre en quelque sorte tout à fait à part, à leur faire une place aussi réduite que possible, de telle façon qu'ils n'exercent plus aucune influence sur le reste de l'activité humaine, qui sera dès lors regardé comme constituant un domaine profane, bien que, en réalité, un tel domaine ne puisse avoir aucune existence légitime ; et, ce prétendu domaine profane se faisant d'ailleurs toujours de plus en plus envahissant, ce n'est là, en définitive, qu'un acheminement vers la négation complète de toute tradition, telle qu'on peut la constater dans le monde occidental moderne.

De ce point de vue profane est née l'idée de ce qu'on désigne communément comme la « vie ordinaire » ou la « vie courante » ; ce qu'on entend par là, en effet, c'est bien, avant tout, quelque chose où, par l'exclusion de tout caractère sacré, rituel ou symbolique (qu'on l'envisage au sens spécialement religieux ou suivant toute autre modalité traditionnelle, peu importe ici), rien qui ne soit purement humain ne saurait intervenir en aucune façon ; et ces désignations mêmes impliquent en outre que tout ce qui dépasse une telle conception est relégué dans un domaine « extraordinaire », considéré comme exceptionnel, étrange et inaccoutumé ; il y a donc là, à proprement parler, un renversement de l'ordre normal, qui ne peut aboutir logiquement qu'à l'ignorance ou à la négation du « supra-humain ». Aussi certains vont-ils jusqu'à employer également, dans le même sens, l'expression de « vie réelle », ce qui, au fond, est d'une singulière ironie, car la vérité est que ce qu'ils nomment ainsi n'est au contraire que la pire des illusions ; nous ne voulons pas dire par là que les choses dont il s'agit soient, en elles-mêmes, dépourvues de toute réalité, encore que cette réalité qui est en somme celle même de l'ordre sensible, soit au degré le plus bas de tous ; mais c'est la façon dont elles sont envisagées qui est entièrement fausse, et qui, en les séparant de tout principe supérieur, leur dénie précisément ce qui fait toute leur réalité.

On voit par-là comment, dans cette conception de la « vie ordinaire », on passe presque insensiblement d'un stade à un autre, la dégénérescence allant en s'accentuant progressivement : on commence par admettre que certaines choses soient soustraites à toute influence traditionnelle, puis ce sont ces choses qu'on en vient à considérer comme normales ; de là, on arrive facilement à les regarder

comme les seules « réelles », ce qui revient à écarter comme « irréel » tout le « supra-humain », et même, le domaine de l'humain étant conçu d'une façon de plus en plus étroitement limitée, jusqu'à le réduire à la seule modalité corporelle, tout ce qui est simplement d'ordre « suprasensible » ; il n'y a qu'à remarquer comment nos contemporains emploient constamment, et sans même y penser, le mot « réel » comme synonyme de « sensible », pour se rendre compte que c'est bien à ce dernier point qu'ils en sont effectivement. On pourrait aussi montrer sans difficulté que la philosophie moderne, qui n'est en somme qu'une expression « systématisée » de la mentalité générale, a suivi une marche parallèle : cela a commencé avec l'éloge cartésien du « bon sens », qui est bien caractéristique à cet égard, car la « vie ordinaire » est assurément, par excellence, le domaine de ce soi-disant « bon sens », aussi borné qu'elle et de la même façon ; puis, du rationalisme, qui n'est en somme qu'un aspect philosophique de l'« humanisme », on arrive peu à peu au matérialisme ou au positivisme : qu'on nie expressément, comme le premier, tout ce qui est au delà du monde sensible, ou qu'on se contente, comme le second, de refuser de s'en occuper en le déclarant « inaccessible » ou « inconnaissable », le résultat, en fait, est exactement le même dans les deux cas, et il est bien celui-là même que nous venons de décrire. Il convient seulement d'ajouter que, chez la plupart, il ne s'agit que de ce qu'on peut appeler un matérialisme ou un positivisme « pratique », indépendant de toute théorie philosophique, et pouvant même très bien exister chez des gens qui, de bonne foi, se croient fort éloignés du matérialisme et du positivisme, mais qui, en toutes circonstances, ne s'en comportent pas moins comme leurs partisans ; et cet exemple montre bien que la philosophie n'a, au fond, que fort peu d'importance, ou que du moins elle n'en a que dans la mesure où elle peut être considérée comme « représentative » d'une certaine mentalité, bien plutôt que comme agissant en fait sur celle-ci ; une conception philosophique pourrait-elle avoir le moindre succès si elle ne répondait à quelques-unes des tendances prédominantes de l'époque où elle est formulée ? Nous ne voulons d'ailleurs pas dire que les philosophes ne jouent pas, tout comme d'autres, leur rôle dans la déviation moderne, ce qui serait exagéré, mais seulement que ce rôle est plus restreint qu'on ne serait tenté de le supposer, et assez différent de ce qu'il peut sembler extérieurement ; du reste, d'une façon tout à fait générale, ce qui est le plus apparent est toujours, suivant les lois mêmes qui régissent la manifestation, une conséquence plutôt qu'une cause, un aboutissement plutôt qu'un point de départ, et, en tout cas, ce n'est jamais là qu'il faut chercher ce qui agit de manière vraiment efficace dans un ordre plus profond, qu'il s'agisse d'ailleurs en cela d'une action s'exerçant dans un sens normal et légitime, ou bien du contraire comme dans le cas dont nous parlons présentement.

Nous n'avons pas la prétention d'envisager ici tous les aspects de la question : ainsi, il y aurait lieu de se demander comment l'illusion dont il s'agit se trouve liée à une autre illusion spécifiquement moderne, celle qui prétend tout réduire à des éléments purement quantitatifs, ce qui constitue proprement le « mécanisme ». Sur ce point, nous remarquerons seulement que cette conception « mécaniste », bien que naturellement elle ait aussi son expression philosophique qui remonte au

cartésianisme, se rattache plus directement au côté « scientifique » de la tendance matérialiste (nous disons seulement tendance, parce que, théoriquement, mécanisme et matérialisme ne coïncident pas exactement dans tous les cas), et que celui-ci a certainement, pour des raisons diverses, beaucoup plus d'influence que les théories philosophiques sur la mentalité commune, en laquelle il y a toujours une croyance au moins implicite à la vérité d'une « science » dont le caractère hypothétique lui échappe inévitablement, tandis que tout ce qui se présente comme philosophie la laisse plus ou moins indifférente ; l'existence d'applications pratiques et utilitaires dans un cas, et leur absence dans l'autre, n'y est d'ailleurs peut-être pas entièrement étrangère. Ceci nous ramène justement encore à l'idée de la « vie ordinaire », dans laquelle il entre effectivement une assez forte dose de « pragmatisme » ; dès lors qu'il est convenu que la « réalité » consiste exclusivement en ce qui tombe sous les sens, il est tout naturel que la valeur d'une chose quelconque ait pour mesure sa capacité de produire des effets d'ordre sensible ; or il est évident que la « science », considérée, à la façon moderne, comme essentiellement solidaire de l'industrie, sinon même confondue plus ou moins complètement avec celle-ci, doit à cet égard occuper le premier rang, et que par là elle se trouve mêlée aussi étroitement que possible à cette « vie ordinaire » dont elle devient même en quelque sorte un des principaux facteurs ; par contrecoup, les hypothèses sur lesquelles elle prétend se fonder bénéficieront elles-mêmes de cette situation privilégiée aux yeux du vulgaire.

Cela étant dit, on peut comprendre que, quand nous parlons de l'attitude matérialiste comme étant celle de la grande majorité de nos contemporains, nous l'entendons au sens le plus général du mot, et que, par conséquent, cette attitude pourra impliquer, en des proportions très diverses suivant les individus, le matérialisme philosophique, le matérialisme scientifique et le matérialisme simplement pratique ; le premier peut même souvent en être totalement absent, tandis que, presque toujours, le second exerce une influence qui se fait sentir, de façon plus ou moins consciente, dans le matérialisme pratique lui-même. Il va de soi, d'ailleurs, que tout cela n'est au fond qu'autant d'aspects divers d'une seule et même tendance, et aussi que cette tendance, comme toutes celles qui sont, au même titre, constitutives de l'esprit moderne, n'a certes pas pu se développer spontanément ; nous nous sommes assez souvent expliqué sur ce dernier point pour ne pas y insister de nouveau, et nous rappellerons seulement ce que nous avons dit dernièrement sur la place plus précise qu'occupe le matérialisme dans l'ensemble du « plan » suivant lequel s'effectue la déviation du monde moderne, car c'est là une considération que nous aurons à retrouver encore par la suite. Ce qui est vraiment singulier, et qui serait même comique s'il s'agissait de choses moins graves, nous pourrions même dire moins sinistres, c'est que le matérialisme, dont une des principales prétentions est de supprimer tout mystère, a lui-même ainsi des « dessous » fort mystérieux ; et ce qui ne l'est pas moins, à un autre point de vue, c'est que la notion même de « matière », dont il fait sa base par définition, se trouve être certainement la plus énigmatique et la moins intelligible qui puisse être. Bien entendu, ce sont là des choses dont les matérialistes eux-mêmes sont parfaitement

incapables de se rendre compte, aveuglés qu'ils sont par leurs idées préconçues, et dont ils seraient sans doute tout aussi étonnés qu'ils le seraient de savoir qu'il à existé et qu'il existe même encore des hommes pour lesquels ce qu'ils appellent la « vie ordinaire » serait la chose la plus extraordinaire qu'on puisse imaginer, puisqu'elle ne correspond à rien de ce qui se produit réellement dans leur existence ; c'est pourtant ainsi, et, qui plus est, ce sont ces hommes qui doivent être considérés comme véritablement « normaux », tandis que les matérialistes, avec tout leur « bon sens » tant vanté et tout le « progrès » dont ils se considèrent fièrement comme les produits les plus achevés et les représentants les plus « avancés », ne sont, au fond, que des êtres en qui certaines facultés se sont atrophiées au point d'être complètement abolies. C'est d'ailleurs à cette condition seulement que le monde sensible peut leur apparaître comme un « système clos », à l'intérieur duquel ils se sentent en parfaite sécurité ; il reste à voir comment cette illusion peut, en un certain sens et dans une certaine mesure, être « réalisée » du fait du matérialisme lui-même, mais aussi comment, malgré cela, elle ne représente en quelque sorte qu'un état d'équilibre éminemment instable, et comment, au point même où nous en sommes actuellement, cette sécurité de la « vie ordinaire », sur laquelle reposait jusqu'ici toute l'organisation extérieure du monde moderne, risque fort d'être troublée par des « interférences » inattendues.

(*À suivre*).

René Guénon.

Études Traditionnelles — N° 219, p. 97-101, mars 1938

LA CAVERNE ET L'ŒUF DU MONDE

La caverne initiatique, avons-nous dit précédemment, est considérée comme une image du monde ; mais, d'autre part, en raison de son assimilation symbolique avec le cœur, elle en représente plus particulièrement le lieu central. Il peut sembler qu'il y ait là deux points de vue différents, mais, en réalité, ils ne se contredisent aucunement, et ce que nous avons exposé au sujet de l'Œuf du Monde suffit à les concilier, et même à les identifier en un certain sens : en effet, l'Œuf du Monde est central par rapport au « cosmos », et, en même temps, il contient en germe tout ce que celui-ci contiendra à l'état pleinement manifesté ; toutes choses se trouvent donc dans l'Œuf du Monde, mais dans un état d'« enveloppement », qui précisément est figuré aussi, comme nous l'avons expliqué, par la situation même de la caverne, par son caractère de lieu caché et fermé. Les deux moitiés en lesquelles se divise l'Œuf du Monde, suivant un des aspects les plus habituels de son symbolisme, deviennent respectivement le ciel et la terre ; dans la caverne également, le sol correspond à la terre et la voûte au ciel ; il n'y a donc dans tout cela rien qui ne soit parfaitement cohérent et normal.

Maintenant, il reste encore à envisager une autre question particulièrement importante au point de vue initiatique : nous avons parlé de la caverne comme lieu de la « seconde naissance » ; mais il y a une distinction essentielle à faire entre cette « seconde naissance » et la « troisième naissance », distinction qui correspond en somme à celle de l'initiation aux « petits mystères » et aux « grands mystères » ; si la « troisième naissance » est représentée aussi comme s'accomplissant dans la caverne, comment le symbolisme de celle-ci s'y adaptera-t-il ? La « seconde naissance », qui est proprement ce qu'on peut appeler la « régénération psychique », s'opère dans le domaine des possibilités subtiles de l'individualité humaine ; la « troisième naissance », au contraire, s'effectuant directement dans l'ordre spirituel et non plus psychique, est l'accès au domaine des possibilités supra-individuelles. L'une est donc proprement une « naissance dans le cosmos » (à laquelle correspond, comme nous l'avons dit, dans l'ordre macrocosmique, la naissance de l'*Avatâra*), et, par conséquent, il est logique qu'elle soit figurée comme ayant lieu entièrement à l'intérieur de la caverne ; mais l'autre est une « naissance hors du cosmos », et à cette « sortie du cosmos », suivant l'expression d'Hermès[1], doit correspondre, pour que le symbolisme soit complet, une sortie finale de la caverne, celle-ci contenant seulement les possibilités qui sont incluses dans le « cosmos », possibilités que l'initié doit précisément dépasser dans cette nouvelle phase du développement de son être, dont la « seconde naissance » n'était en réalité que le point de départ.

[1] Cf. A. K. Coomaraswamy, *La Vierge allaitant saint Bernard*, n° de décembre 1937, p. 418.

Ici, certains rapports vont naturellement se trouver modifiés : la caverne redevient de nouveau un « sépulcre », non plus cette fois exclusivement en raison de sa situation « souterraine », mais parce que le « Cosmos » tout entier est en quelque sorte le « sépulcre » dont l'être doit sortir maintenant ; la « troisième naissance » est nécessairement précédée de la « seconde mort », qui est, non plus la mort au monde profane, mais véritablement la « mort au cosmos » (et aussi « dans le cosmos »), et c'est pourquoi la naissance « extra-cosmique » est toujours assimilée à une « résurrection[1] ». Pour que cette « résurrection », qui est en même temps la sortie de la caverne, puisse avoir lieu, il faut que la pierre qui ferme l'ouverture du « sépulcre » (c'est-à-dire de la caverne elle-même) soit enlevée ; nous verrons par la suite comment ceci peut se traduire en certains cas dans le symbolisme rituélique.

D'autre part, quand ce qui est en dehors de la caverne représentait seulement le monde profane ou les « ténèbres extérieures », la caverne apparaissait comme le seul lieu éclairé, et d'ailleurs forcément éclairé de l'intérieur même : aucune lumière, en effet, ne pouvait alors lui venir du dehors. Maintenant, puisqu'il faut tenir compte des possibilités « extra-cosmiques », la caverne, malgré cet éclairement, devient relativement obscure, par rapport, nous ne dirons pas à ce qui est en dehors d'elle sans distinction, mais plus précisément à ce qui est au-dessus d'elle, au delà de sa voûte, car c'est bien là ce qui représente le domaine « extra-cosmique ». On pourrait alors considérer, suivant ce nouveau point de vue, l'éclairement intérieur comme n'étant que le reflet d'une lumière qui pénètre à travers le « toit du monde », par la « porte solaire », qui est l'« œil » de la voûte cosmique ou l'ouverture supérieure de la caverne, Dans l'ordre microcosmique, cette ouverture correspond au *Brahma-randhra*, c'est-à-dire au point de contact de l'individualité avec le « septième rayon » du Soleil spirituel[2], point dont la « localisation », suivant les correspondances organiques, se trouve à la couronne de la tête[3], et qui est aussi figuré par l'ouverture supérieure de l'*athanor* hermétique[4]. Ajoutons, à ce propos, que l'« œuf philosophique », qui joue manifestement le rôle de l'Œuf du Monde, est enfermé à l'intérieur de l'*athanor*, mais que celui-ci peut être lui-même assimilé au « cosmos », et ceci dans la double application macrocosmique et microcosmique ; la caverne pourra donc aussi être à la fois identifiée symboliquement à l'« œuf philosophique » et à l'*athanor*, selon qu'on se référera, si l'on veut, à des degrés de développement différents dans le processus initiatique, mais en tout cas sans que sa signification fondamentale en soit aucunement altérée.

On peut aussi remarquer que, avec cet éclairement par reflet, on retrouve l'image de la caverne de Platon, dans laquelle on ne voit que des ombres, grâce à une lumière qui vient du dehors[5] ; et cette lumière est bien « extra-cosmique »,

[1] On retrouve également l'analogue de tout ceci dans le symbolisme de la chrysalide et de sa transformation en papillon.
[2] Cf. A. K. Coomaraswamy, *loc. cit.*
[3] Voir L'Homme et son devenir selon le Vêdânta, chap. XXI.
[4] La « troisième naissance », pourrait, en employant la terminologie alchimique, être regardée comme une « sublimation ».
[5] Cette vision obscure est la vision *quasi per speculum in aenigmate* dont parle saint Paul (*I^er Épître aux*

puisque sa source est le « Soleil intelligible ». La libération des prisonniers et leur sortie de la caverne est une « venue au jour », par laquelle ils peuvent contempler directement la réalité dont ils n'avaient perçu jusque là qu'un simple reflet ; cette réalité, ce sont les « archétypes » éternels, les possibilités contenues dans la « permanente actualité » de l'essence immuable.

Enfin, il importe de noter que les deux « naissances » dont nous avons parlé, étant deux phases successives de l'initiation complète, sont aussi, par là-même, deux étapes sur une même voie, et que cette voie est essentiellement « axiale », comme l'est également, dans son symbolisme, le « rayon solaire » auquel nous faisions allusion tout à l'heure, et qui marque la « direction » spirituelle que l'être doit suivre, en s'élevant constamment, pour parvenir finalement à son véritable centre[1]. Dans les limites du microcosme, cette direction « axiale » est celle de la *sushumnâ*, qui s'étend jusqu'à la couronne de la tête, à partir d'où, elle est prolongée « extra-individuellement », pourrait-on dire, par le « rayon solaire » lui-même, parcouru en remontant vers sa source ; c'est le long de la *sushumnâ* que se trouvent les *chakras* qui sont les centres subtils de l'individualité, et à certains desquels correspondent les différentes positions du *luz*, ou « noyau d'immortalité » que nous avons envisagées précédemment, de telle sorte que ces positions mêmes, ou l'« éveil » successif des *chakras* correspondants, sont toujours assimilables également à des étapes situées sur la même voie « axiale ». D'autre part, l'Axe du Monde étant naturellement identifié à la direction verticale, qui répond bien à cette idée d'une voie ascendante, l'ouverture supérieure, qui correspond microcosmiquement à la couronne de la tête comme nous l'avons dit, devra normalement, à cet égard, se situer au zénith de la caverne, c'est-à-dire au sommet même de la voûte. Cependant, la question, en fait, présente quelques complications dues à ce que deux modalités différentes de symbolisme, l'une « polaire » et l'autre « solaire », peuvent y intervenir ; c'est pourquoi il y a lieu, en ce qui concerne la sortie de la caverne, d'apporter encore d'autres précisions qui fourniront en même temps un exemple des rapports que peuvent avoir entre elles ces deux modalités, dont la prédominance respective se rapporte originairement à des périodes cycliques différentes, mais qui, par la suite, se sont souvent associées et combinées de multiples façons.

René Guénon.

Corinthiens, XIII, 12) ; ce qui apparaît comme manifesté dans le « cosmos » n'est proprement qu'une ombre ou un « vestige » de la réalité transcendante, mais c'est d'ailleurs ce qui en fait la valeur comme symbole de cette réalité.

[1] Cf. *Eç-Çirâtal-mustaqîm* dans la tradition islamique.

LES LIVRES

Ananda K. Coomaraswamy — *The Nature of Buddhist Art* (A. Townshend Johnson, Boston). C'est l'introduction, éditée séparément, d'un important ouvrage sur *The Wall-Paintings of India, Central Asia and Ceylon*, en collaboration avec M. Benjamin Rowland. L'auteur montre que, pour comprendre vraiment l'art bouddhique, et en particulier les représentations du Bouddha, il faut se référer à des conceptions fort antérieures au Bouddhisme lui-même, puisqu'elles se rattachent en définitive aux sources vêdiques et, par là, au symbolisme universel, commun à toutes les traditions. L'application plus ou moins hétérodoxe qui en a été faite n'empêche pas que, en principe, la naissance historique du Bouddha représente la manifestation cosmique d'*Agni*, et que sa vie peut, dans le même sens, être dite « mythique », ce qui n'est pas en nier la réalité, mais au contraire en faire ressortir la signification essentielle. Le Bouddha ne fut tout d'abord figuré que par des empreintes de pieds, ou par des symboles tels que l'arbre ou la roue (et il est remarquable que, de la même façon, le Christ aussi ne fut représenté pendant plusieurs siècles que par des figurations purement symboliques) ; comment et pourquoi en vint-on à admettre par la suite une image anthropomorphique ? Il faut voir là comme une concession aux besoins d'une époque moins intellectuelle, où la compréhension doctrinale était déjà affaiblie ; les « supports de contemplation », pour être aussi efficaces que possible, doivent en effet être adaptés aux conditions de chaque époque ; mais encore convient-il de remarquer que l'image humaine elle-même, ici comme dans le cas des « déités » hindoues, n'est réellement « anthropomorphique » que dans une certaine mesure, en ce sens qu'elle n'est jamais « naturaliste » et qu'elle garde toujours, avant tout et dans tous ses détails, un caractère essentiellement symbolique. Cela ne veut d'ailleurs point dire qu'il s'agisse d'une représentation « conventionnelle » comme l'imaginent les modernes, car un symbole n'est nullement le produit d'une invention humaine ; « le symbolisme est un langage hiératique et métaphysique, non un langage déterminé par des catégories organiques ou psychologiques ; son fondement est dans la correspondance analogique de tous les ordres de réalité, états d'être ou niveaux de référence ». La forme symbolique « est révélée » et « vue » dans le même sens que les incantations vêdiques ont été révélées et « entendues », et il ne peut y avoir aucune distinction de principe entre vision et audition, car ce qui importe n'est pas le genre de support sensible qui est employé, mais la signification qui y est en quelque sorte « incorporée ». L'élément proprement « surnaturel » est partie intégrante de l'image, comme il l'est des récits ayant une valeur « mythique », au sens originel de ce mot ; dans les deux cas, il s'agit avant tout de moyens destinés, non à communiquer, ce qui est impossible, mais à permettre de réaliser le « mystère », ce que ne saurait évidemment faire ni un simple portrait ni un fait historique comme tel. C'est donc la nature même de l'art symbolique en général qui échappe inévitablement au point de vue « rationaliste » des modernes, comme lui échappe, pour les mêmes raisons, le sens transcendant des « miracles » et le caractère « théophanique » du monde manifesté lui-même ; l'homme ne peut comprendre ces choses que s'il est à la fois sensitif et spirituel, et s'il se rend

compte que « l'accès à la réalité ne s'obtient pas en faisant un choix entre la matière et l'esprit supposés sans rapports entre eux, mais plutôt en voyant dans les choses matérielles et sensibles une similitude formelle des prototypes spirituels que les sens ne peuvent atteindre directement » ; il s'agit là « d'une réalité envisagée à différents niveaux de référence, ou, si l'on préfère, de différents ordres de réalité, mais qui ne s'excluent pas mutuellement ».

R. P. Victor Poucel — *Mystique de la Terre : I. Plaidoyer pour le Corps* (Librairie Plon, Paris). Il est intéressant de constater que, dans ce livre, nous retrouvons, appliquées au point de vue spécifiquement catholique, des idées qui s'apparentent assez étroitement à celles que nous venons de voir exprimées par M. A. K. Coomaraswamy : ce dont il s'agit essentiellement ici, en effet, c'est une restauration de la valeur symbolique des choses corporelles, que le Catholicisme médiéval connaissait bien, mais qu'ont oubliée les modernes, habitués à séparer radicalement la matière et l'esprit, suivant la conception nettement antitraditionnelle qui a trouvé son expression philosophique dans le dualisme cartésien. L'auteur affirme expressément, dès le début, que, « si nous pouvions déceler le vrai sens de tout, l'Univers entier avec ce qu'il contient nous apparaîtrait, par rapport à la vérité, comme un vaste système de signes », et c'est bien là le fondement réel de tout symbolisme ; il applique tout d'abord ce principe à la recherche de ce qu'on peut appeler les « vestiges » de l'ordre spirituel dans le corps humain, considéré successivement, dans les deux parties de l'ouvrage, sous le double rapport de ce qu'il désigne comme la « symbolique des formes » et la « liturgie des fonctions ». Il va de soi qu'il ne saurait d'ailleurs être question d'épuiser un tel sujet, mais plutôt d'en esquisser simplement les multiples aspects, quitte à reprendre ensuite certains d'entre-eux pour en faire le sujet d'autres volumes, puisque celui-ci doit avoir une suite ; mais il y a déjà là, en fait, une foule d'aperçus extrêmement dignes d'intérêt, en eux-mêmes et peut-être plus encore par les perspectives qu'ils peuvent ouvrir à ceux qui sauront y réfléchir. Nous regrettons seulement un peu que les considérations exposées dans la seconde partie soient en général moins précises et d'un caractère souvent plus « littéraire » que celles de la première ; mais nous devons reconnaître la grande difficulté qu'il y avait à présenter ainsi des conceptions qui, bien que parfaitement « normales », ou peut-être plutôt pour cela même, sont devenues véritablement « extraordinaires » aux yeux de nos contemporains, même catholiques, tellement le sens traditionnel fait aujourd'hui défaut partout. Nous ne pouvons songer à entrer ici dans le détail de tout ce que contient ce livre ; mais nous signalerons plus particulièrement, dans la première partie, ce qui concerne la verticalité du corps humain et les différents ordres de symétrie corporelle, en relation avec les directions de l'espace ; l'auteur y touche à des questions très importantes au point de vue du symbolisme traditionnel, comme par exemple celle, si complexe, des rapports de la droite et de la gauche et de leur connexion avec l'orientation rituelle (mais nous devons faire remarquer incidemment que, contrairement à ce qu'il pense, le côté où s'établit la circulation sur les routes n'est lui-même pas une chose indifférente en réalité, étant déterminé originairement par des règles traditionnelles qui sont encore parfaitement

conscientes chez certains peuples orientaux, et que les anomalies apparentes ou réelles, à cet égard, doivent avoir aussi leur signification, tout aussi bien que dans le cas des « circumambulations » rituelles, dont le sens est différent suivant qu'elles se réfèrent à un symbolisme « polaire » ou « solaire », la distinction de ces deux modalités symboliques étant d'ailleurs également la véritable « clef » de la prédominance respective de la droite ou de la gauche suivant les pays ou les époques). Notons aussi que l'auteur insiste fort justement, en maintes occasions, sur la nécessité de restituer aux mots la plénitude de leur sens, qu'ils ont si souvent perdue : là où l'on ne voit plus aujourd'hui que simples « métaphores », il y a en réalité tout un symbolisme profond ; « on retrouverait, en remontant le cours des temps, des modes de spiritualité concrète, autrefois appartenant à la mentalité humaine » ; « la littérature chrétienne primitive, chez les Pères les plus illustres, regorge de symbolisme, et la langue des rituels catholiques est tout entière dans le contexte de l'antique mentalité ». Ce que nous ne pouvons approuver aussi complètement, c'est une tendance assez visible, et que, du reste, nous avons déjà rencontrée récemment chez bien d'autres, à s'exagérer la portée de certains phénomènes « psychiques » ; l'auteur formule bien parfois à ce sujet quelques réserves, mais qui ne vont pas assez loin, et il ne paraît pas se méfier suffisamment des dangers que présente la diffusion actuelle de certaines choses de cet ordre ; il les entrevoit pourtant, puisqu'il remarque qu'« on dirait qu'il se trouve en nous, dans notre région inconsciente, je ne sais quels points d'attraction, ou d'aspiration, par lesquels s'introduit un monde étranger », ce qui est tout à fait exact ; mais cela n'empêche que, aussitôt après, parlant « du sourcier qui interroge son pendule tout comme il ferait une table tournante », il se défend de « juger le procédé en soi condamnable » ; sans vouloir aucunement assimiler son cas à celui des trop nombreux ecclésiastiques « radiesthésistes », car sa qualité intellectuelle est assurément tout autre, nous nous permettons d'attirer toute son attention sur ce point, qui a, surtout dans les circonstances présentes, une importance telle qu'on n'y insistera jamais trop ; et nos lecteurs savent, par tout ce que nous avons exposé à maintes reprises, ce qui en fait la gravité toute particulière, en rapport direct avec les développements « post-matérialistes », si l'on peut dire, du plan de subversion du monde moderne.

André Lebey — *La Fayette ou le Militant Franc-Maçon* (Librairie Mercure, Paris). Ces deux volumes constituent une étude fort consciencieuse, et remarquablement impartiale, non pas seulement d'un homme comme le titre pourrait le donner à penser, mais en réalité de toute une époque, et d'une époque qui fut particulièrement mouvementée et chargée d'événements. L'auteur n'est pas de ceux pour qui l'histoire n'est qu'une simple affaire de curiosité et d'érudition plus ou moins vaine ; il estime au contraire, très justement, qu'on doit y chercher des enseignements pour le présent, et il déplore que, en France notamment, on sache si peu profiter des leçons qu'il conviendrait d'en tirer ; mais, au fond, n'est-il pas naturel et en quelque sorte logique qu'il en soit ainsi à une époque comme la nôtre, où une aveugle croyance au « progrès » incite bien plutôt à dédaigner le passé qu'à s'en inspirer ? Il ne dissimule aucunement les faiblesses de son héros,

qui, ayant commencé sa vie en homme d'action, laissa par la suite échapper presque toutes les occasions d'agir qui s'offrirent à lui, et qui se laissa le plus souvent entraîner par les événements bien plus qu'il ne les dirigea ; s'il en fut ainsi, il semble bien que c'est surtout parce que l'action politique exige trop de compromissions inconciliables avec la fidélité à des convictions bien définies et nettement arrêtées, et aussi parce qu'il faut y tenir compte de multiples contingences qui paraissent négligeables à celui qui s'en tient à une vue trop « idéale » des choses. D'un autre côté, par son honnêteté et sa sincérité mêmes, un homme comme La Fayette risquait de n'être que trop facilement le jouet de gens moins scrupuleux ; en fait, il apparaît assez clairement qu'un Talleyrand et un Fouché le « manœuvrèrent » à peu près comme ils le voulurent ; et d'autres sans doute, en le mettant en avant, ne songèrent qu'à s'abriter derrière son nom et à profiter de la popularité qui l'entourait. On pourrait se demander s'il n'était pas arrivé à s'en rendre compte dans une certaine mesure, vers la fin de sa vie, lorsqu'il écrivait une phrase comme celle-ci : « Il a été dans ma destinée personnelle, depuis l'âge de dix-neuf ans, d'être une sorte de type de certaines doctrines, de certaine direction, qui, sans me mettre au-dessus, me tiennent néanmoins à part des autres ». Un « type », un personnage plus « représentatif » que vraiment agissant, voilà bien, en effet, ce qu'il fut pendant tout le cours de sa longue carrière… Dans la Maçonnerie même, il ne semble pas avoir jamais joué un rôle réellement important, et c'est encore au « type » que s'adressaient les honneurs qui lui furent décernés ; si par contre la Charbonnerie le mit à la tête de sa Haute Vente, il s'y comporta comme partout ailleurs, « se ralliant toujours à la majorité, se persuadant qu'elle tenait compte de ses vues, qu'elle acceptait d'ailleurs d'abord, quitte ensuite à les tourner ou à les dépasser », ce qui, du reste, ne constitue peut-être pas un cas tellement exceptionnel ; que de « dirigeants » apparents dont on en pourrait dire autant ! Certaines allusions aux « forces équivoques, policières et autres, qui agissent derrière les gouvernants », montrent d'ailleurs que l'auteur soupçonne l'existence de bien des « dessous », tout en reconnaissant que, malheureusement, il n'a jamais pu réussir à savoir exactement, d'une façon sûre et précise, à quoi s'en tenir à ce sujet, sur lequel, cependant, « il serait indispensable d'être renseigné avec certitude pour redresser la politique et la débarrasser de l'abjection qui la mine en menant le monde à la débâcle » ; et, ajouterons-nous, c'est même dans tous les domaines, et non pas seulement dans celui de la politique, qu'une telle opération serait aujourd'hui nécessaire… — Au moment même où nous achevions d'écrire ces lignes, nous avons eu le regret d'apprendre la mort d'André Lebey ; et nous avons bien des raisons de penser que l'angoisse qu'il éprouvait, devant cette « marche à la débâcle » du monde contemporain et l'impuissance des « dirigeants » actuels à faire quoi que ce soit pour l'arrêter, a été pour beaucoup dans les causes du mal qui l'a ainsi emporté prématurément.

Reginald Reynolds — *The White Sahibs in India*. With a preface by Jawaharlal Nehru (Martin Secker and Warburg Ltd., London). Cette longue histoire de rapacité mercantile, appuyée tantôt sur la ruse et tantôt sur la violence, qui est celle de l'« impérialisme » britannique dans l'Inde depuis la fondation de l'*East*

India Company, jusqu'à nos jours, c'est-à-dire pendant plus de trois siècles, est vraiment tout à fait édifiante, et elle l'est même d'autant plus qu'elle a été écrite, pour la plus grande partie, d'après les témoignages des Anglais eux-mêmes. Nous ne pouvons nous étendre ici sur un sujet qui est trop en dehors du cadre de nos études, mais la lecture de ce livre est à recommander à tous ceux qui ont la naïveté de croire aux prétendus « bienfaits » que la civilisation occidentale moderne est censée apporter aux peuples orientaux ; si tenaces que puissent être leurs illusions à cet égard, il est tout de même bien douteux qu'elles résistent à une telle accumulation de faits précis et établis avec une incontestable évidence !

Upton Sinclair — *Comment je crois en Dieu*. Traduit de l'anglais par Henri Delgove et R. N. Raimbault (Éditions Adyar, Paris). La conception « religieuse » de l'auteur, qu'on ne peut d'ailleurs consentir à appeler ainsi qu'à la condition de spécifier qu'il s'agit de simple « religiosité » et non de religion proprement dite, cette conception, disons-nous, est, au fond, un mélange assez typiquement américain d'« idéalisme » et de « pragmatisme » : il éprouve le besoin de croire à un « idéal », ce qui est bien vague, et, en même temps, il veut que cet « idéal », qu'il convient d'appeler « Dieu » tout en avouant qu'il ne sait pas ce que celui-ci est véritablement, lui « serve » pratiquement en toute sorte de circonstances ; il doit lui servir notamment, semble-t-il, à se guérir quand il est malade, car les histoires de « guérisons mentales » et de « religions guérisseuses » occupent dans le livre une place particulièrement importante (remarquons à ce propos que la « formation » d'Émile Coué n'était peut-être pas si différente qu'il le croit de celle de M^{me} Baker Eddy, car, fait qu'il ignore probablement, Émile Coué, avant de fonder sa propre école d'« autosuggestion », avait été le disciple de Victor Segno et des « mentalistes » américains, qui ont bien des points communs avec la *Christian Science*). Par son côté « idéaliste », cette façon de voir se rattache manifestement à ce que nous avons appelé le « psychologisme », car il est évident que la valeur ou l'efficacité d'un « idéal » comme tel ne peut être que purement psychologique (et d'ailleurs il pousse cette tendance jusqu'à vouloir expliquer psychologiquement, en les assimilant à de simples suggestions, des faits qui appartiennent au domaine de la magie ou de la sorcellerie) ; mais, par surcroît, comme il arrive trop souvent aujourd'hui en pareil cas, il y intervient aussi bien des éléments qui relèvent d'un « psychisme » assez suspect, puisque, au fond, il s'agit surtout, en tout cela, de faire appel au « subconscient », en quoi l'auteur ne fait d'ailleurs que suivre William James, son maître en « pragmatisme » ; il est tout disposé à attribuer à des phénomènes psychiques, tels que la télépathie et la clairvoyance, une valeur « spirituelle », ce qui est une bien fâcheuse illusion ; et l'on peut même se demander si, en définitive, ce qu'il « déifie » n'est pas tout simplement son propre subconscient… — Il y a dans la traduction quelques fautes de langage vraiment bizarres : ainsi, les cellules du cerveau sont en réalité des cellules « cérébrales », et non pas « cervicales », ce qui veut dire des cellules du cou ; et « sectataire » est un assez joli barbarisme, apparemment formé par une confusion de « sectateur » avec « sectaire » !

Roger A. Lacombe — *Déclin de l'Individualisme ?* (Éditions Denoël, Paris). L'auteur de ce livre, qui est manifestement pénétré de toutes les illusions « démocratiques », « humanitaires », et « progressistes » de notre époque, se place à un point de vue exclusivement social, voire même politique (la façon caractéristique dont il emploie le mot « fascisme » suffirait à elle seule à montrer qu'il n'est pas exempt d'un certain esprit de parti) ; aussi l'« individualisme » qu'il veut défendre s'oppose tout simplement à certaines conceptions « étatistes » et « communistes » qui, pour nous, ne sont pas moins individualistes, car la collectivité n'a assurément rien de transcendant par rapport au domaine individuel ; tout cela se situe exactement sur le même plan, et nous avouons que la lutte entre ces divers produits plus ou moins « avancés » de l'esprit occidental moderne ne peut que nous laisser fort indifférent. Ce qui est plus curieux, c'est que l'auteur, passant d'un sens du mot à un autre sans paraître s'en apercevoir, en vient par endroits à faire aussi l'apologie de l'individualisme religieux et philosophique, qui, lui, est bien de l'individualisme dans la véritable acception de ce terme, c'est-à-dire une négation de tout ce qui dépasse l'ordre individuel ; sur ce point, il se trouverait sans doute en parfait accord avec les adversaires qu'il combat sur un autre terrain, et c'est là une assez bonne « illustration » de la confusion actuelle… Mais où la confusion va plus loin encore, c'est dans un chapitre dirigé contre le « traditionalisme », et où il nous met en cause, en citant la *Crise du Monde moderne*, d'une façon qui montre qu'il n'a aucunement compris notre « position » ; nous regrettons vivement qu'il n'ait pas eu connaissance de ce que nous avons écrit sur la différence qui existe entre le « traditionalisme » et l'esprit traditionnel, car cela lui eût évité de nous associer à des gens avec qui nous ne pouvons avoir en commun rien de plus que la conviction de la malfaisance des idées et des tendances constitutives de l'esprit spécifiquement moderne, c'est-à-dire en somme quelque chose de purement négatif ; et faut-il dire que quelques-uns de ceux qu'il nomme sont en réalité parmi nos « ennemis » les plus acharnés et les plus irréductibles ? Tout au moins aurait-il dû s'apercevoir, car nous l'avons dit assez souvent et assez explicitement, que la tradition, au sens essentiellement « supra-humain » où nous l'entendons (et c'est bien pour cela, précisément, que l'individualisme est antitraditionnel), n'a absolument rien à voir avec des « habitudes » ou des « coutumes » quelconques, pour lesquelles nous n'éprouvons certes pas plus de respect que lui-même, quoique pour des raisons très différentes ; il y a là une assimilation, entre nous et certains « traditionalistes », que nous ne saurions laisser passer sans protester énergiquement, ne fût-ce que par souci de la seule vérité. Quant à son attaque « historiciste » contre l'idée même de la tradition primordiale, et à son assertion que c'est seulement « faute de documents historiques » qu'on ne peut déterminer si certaines doctrines traditionnelles sont « le produit d'un mouvement individualiste » (!), quiconque connaît tant soit peu le point de vue « intemporel » auquel nous nous plaçons, et par conséquent la totale insignifiance d'un pareil « critérium », ne pourra assurément qu'en sourire ; et, au fond, il ne nous déplaît pas qu'on nous fournisse de temps à autre une justification si complète et si éclatante, bien qu'involontaire, de tout ce que nous avons écrit sur la mentalité spéciale qui est celle de la plupart de nos contemporains ! Ajoutons encore que ce

n'est pas nous, en tout cas, qui avons jamais parlé de « croyances traditionnelles », non plus que de « croyances métaphysiques » (*sic*) ; cette dernière expression nous est même parfaitement incompréhensible ; la tradition et la métaphysique, telles que nous les envisageons, sont affaire, non de sentiment, mais de pure connaissance, et le reste ne nous intéresse pas, y compris les « valeurs idéales » pour lesquelles l'auteur s'enthousiasme si facilement, et auxquelles nous dénions formellement, quant à nous, tout caractère de « spiritualité » ; nous sommes certainement beaucoup plus « positif » que lui, et nous le prions de croire qu'il n'y a chez nous, qui ne sommes pas plus solidaire des « traditionalistes » que de toute autre catégorie occidentale et « profane », aucune « méconnaissance de l'individualisme », mais tout au contraire une appréciation très exacte, parce que basée sur des principes d'ordre supérieur, de ce qu'il est en réalité, et dont ses propres illusions l'empêchent malheureusement de se rendre compte. Il serait d'ailleurs superflu d'y insister davantage ; nous n'avons jamais eu l'intention de nous adresser qu'à ceux qui ont « des yeux pour voir et des oreilles pour entendre » et non à ceux que certains préjugés et certaines « croyances » paraissent aveugler irrémédiablement ; mais pourquoi faut-il que ceux-ci, philosophes universitaires, orientalistes ou autres, se mêlent trop souvent de parler de choses qui échappent à leur compréhension et qu'ils nous obligent ainsi à la peu agréable besogne de rectifier les erreurs et les confusions qu'ils commettent alors inévitablement ?

LES REVUES

— Dans *The Indian Historical Quaterly* (Vol. XIII, 1937). M. Ananda K. Coomaraswamy, dans un article sur *Janaka and Yâjnavalkya*, montre que ces deux interlocuteurs de la *Brihad-Aranyaka Upanishad* sont bien loin de n'être tout simplement que des personnages historiques ; ils sont avant tout, pourrait-on dire, des « types » éternels, et cela résulte des significations impliquées dans leurs noms mêmes. *Yâjnavalkya*, de *yajna-vaktri*, « Promulgateur du sacrifice », qui est proprement un nom d'*Agni*, représente en réalité l'« *Avatâra* éternel » ; *Janaka* est étymologiquement le « Progéniteur », s'identifiant à l'*Asura pitri* ou *janitri* vêdique ; et la désignation du royaume de *Janaka* comme *Vidêha*, « incorporel », est également très significative. L'auteur est amené par là à exposer de nombreuses considérations qu'il nous est impossible de résumer, et qui sont toutes fort importantes pour la compréhension du véritable symbolisme des « personnages » vêdiques, et aussi des rites comme image de « ce qui fut fait au commencement », indépendamment de toute application qui peut en être faite à des circonstances particulières telles que les événements de la vie humaine, application qui tire au contraire de là toute sa valeur et son efficacité.

— Le *Christian Social Art Quarterly*, organe de la *Catholic College Art Association* (Saint-Mary-of-the-Woods, Indiana), publie dans son premier numéro (décembre 1937) une conférence de M. Graham Carey intitulée *What is Catholic Art ?* Il y dénonce le « laïcisme » et l'« individualisme », qui dominent le monde moderne dans tous les domaines, comme essentiellement antichrétiens (et ils le sont

en effet nécessairement, ajouterions-nous, par là même qu'ils sont, d'une façon tout à fait générale, antitraditionnels) ; il examine les fausses conceptions auxquelles ils ont donné naissance en ce qui concerne l'art, et il y oppose l'idée chrétienne de l'art, qui est au fond l'application, au cas plus spécial de l'art catholique, de l'idée « normale » ou traditionnelle que lui-même et M. A. K. Coomaraswamy ont déjà exposée en diverses autres études dont nous avons rendu compte en leur temps.

— Dans *Atlantis* (n° de janvier), M. paul le cour aborde cette fois le *Symbolisme minéral* : la « pierre brute », la « pierre cubique », la « pierre philosophale » ; il y aurait certes fort à dire sur tout cela, mais il y faudrait des connaissances « techniques » précises, auxquelles l'imagination ne saurait suppléer, fût-elle excessive au point de faire trouver les mots *alkè* et *phôs* dans *Képhas*, ou *Christ* dans *cristal*, rattacher le nom d'*Adam* au nom grec du diamant, et tirer des conséquences imprévues d'une simple faute d'orthographe comme celle qui consiste à écrire *omphallos* au lieu d'*Omphalos* ! Nous ferons aussi remarquer à M. paul le cour que le symbole du « chrisme » n'est point construit sur le schéma de la croix à trois dimensions, mais sur celui de la roue à six rayons ; entre les deux, il n'y a aucune équivalence possible, ni géométriquement, ni idéographiquement.

— Dans le *Speculative Mason* (n° de janvier), deux articles sont consacrés respectivement à la « lumière » et à l'« arc-en-ciel », dans leurs rapports avec le symbolisme de *Royal Arch*. — Dans un autre article est étudié ce qu'on appelle le *Plot Manuscript*, c'est-à-dire un ancien manuscrit maçonnique qui n'a jamais été retrouvé, et qu'on connaît seulement par les citations qu'en fait le Dr Robert Plot dans sa *Natural History of Staffordshire*, publiée en 1686. Nous noterons à ce propos que, si l'on considère d'une part l'attitude de dénigrement prise par ce Dr Plot à l'égard de la Maçonnerie, et d'autre part sa connexion avec Elias Ashmole, il y a là quelque chose qui ne contribue guère à rendre vraisemblable le rôle initiatique que certains attribuent assez gratuitement à ce dernier. D'un autre côté, il est curieux de trouver chez le Dr Plot la « source » d'un des arguments que fait valoir, contre la filiation « opérative » de la Maçonnerie moderne, M. Alfred Dodd dans son livre sur Shakespeare dont nous avons parlé le mois dernier : il s'agit de l'édit abolissant la Maçonnerie sous Henry VI ; ce roi, qui était alors âgé de trois ou quatre ans, est dit cependant l'avoir révoqué lui-même quand il fut arrivé à l'âge d'homme, et avoir au contraire approuvé alors les *Charges* ; mais le Dr Plot déclare ce fait « improbable », sans en donner aucune raison valable, et M. Dodd se contente de le passer sous silence. Les découvertes les plus récentes apportent d'ailleurs parfois des confirmations assez remarquables aux dires de ces anciens manuscrits, en même temps que des démentis aux historiens modernes qui les ont critiqués à tort et à travers : il en est ainsi notamment dans le cas d'Edwin, dont l'existence a été si discutée ; la seule erreur de certains manuscrits est d'en avoir fait le fils du roi Athelstan, alors qu'il était en réalité son frère ; mais, comme on a trouvé une charte où sa signature est suivie d'un titre le désignant comme l'héritier du trône, cette confusion même est parfaitement explicable ; et voila encore un exemple assez instructif de ce que vaut la « critique » moderne !

⁂

P. S. — À la suite d'un certain nombre de lettres qui nous sont parvenues en ces derniers temps, nous nous voyons obligé de redire une fois de plus, pour les nouveaux lecteurs qui n'auraient pas eu connaissance de nos précédents avis à ce sujet, qu'il nous est absolument impossible de donner des conseils particuliers à qui que ce soit, et par conséquent de répondre à des questions ayant un caractère « personnel », ou ne relevant pas du domaine purement doctrinal qui est celui auquel nous devons nous en tenir exclusivement et sans aucune exception.

Études Traditionnelles — N° 220, p. 121-126, avril 1938

L'ILLUSION DE LA « VIE ORDINAIRE »

(*Suite*)

Pour comprendre qu'un monde répondant à la conception matérialiste, au moins jusqu'à un certain point, puisse avoir quelque existence effective dans la période même où règne cette conception, il faut considérer que l'ordre humain et l'ordre cosmique ne sont point séparés comme les modernes se l'imaginent trop facilement, mais qu'ils sont au contraire étroitement liés, de telle sorte que chacun d'eux réagit constamment sur l'autre et qu'il y a toujours une correspondance entre leurs états respectifs. Cette considération est essentiellement impliquée dans toute la doctrine des cycles, et, sans elle, les données traditionnelles qui se rapportent à celle-ci seraient entièrement inintelligibles ; la relation qui existe entre certaines phases critiques de l'histoire de l'humanité et certains cataclysmes se produisant suivant des périodes astronomiques déterminées en est peut-être l'exemple le plus frappant, mais il va de soi que ce n'est là qu'un cas extrême de ces correspondances, qui existent en réalité d'une façon continue, bien qu'elles soient sans doute moins apparentes tant que les choses ne se modifient que graduellement et presque insensiblement.

Cela étant, nous pouvons dire que, dans le cours du développement cyclique, la manifestation cosmique tout entière, et par conséquent, avec elle, la mentalité humaine qui y est incluse, suivent une marche « descendante », dans le sens, d'un éloignement graduel du principe, donc de la spiritualité première. Cette marche peut donc être décrite comme. une sorte de « matérialisation » progressive du milieu cosmique lui-même, et ce n'est que quand cette « matérialisation » a atteint un certain degré, déjà très fortement accentué, que peut apparaître corrélativement, chez l'homme, la conception matérialiste, ainsi que l'attitude générale qui lui correspond pratiquement et qui se conforme, comme nous l'avons dit, à la représentation de ce qu'on appelle la « vie ordinaire » ; d'ailleurs, sans cette « matérialisation », tout cela n'aurait pas même la moindre apparence de justification, car la réalité ambiante lui apporterait à chaque instant des démentis trop manifestes. L'idée même de « matière », telle que les modernes l'entendent, ne pouvait véritablement prendre naissance que dans ces conditions ; ce qu'elle exprime n'est d'ailleurs qu'une « limite » qui, dans la « descente » dont il s'agit, ne peut jamais être atteinte en fait, car, un monde où il y aurait quelque chose de vraiment « inerte », cesserait aussitôt d'exister par là même ; cette idée est donc bien la plus illusoire qui puisse être, puisqu'elle ne répond même pas au plus bas degré de réalité, mais seulement à ce qui est, si l'on peut s'exprimer ainsi, au-dessous de toute réalité. On pourrait dire encore, en d'autres termes, que la « matérialisation » existe comme tendance, mais que la « matérialité », qui serait l'aboutissement complet de cette tendance, est un état irréalisable ; de là vient, entre autres conséquences, que les lois mécaniques formulées théoriquement par la

science moderne ne sont jamais susceptibles d'une application exacte et rigoureuse aux conditions de l'expérience, où il subsiste toujours des éléments qui leur échappent nécessairement, même dans la phase où le rôle de ces éléments se trouve en quelque sorte réduit au minimum. Il ne s'agit donc jamais là que d'une approximation, qui, dans cette phase, et sous la réserve de cas devenus alors exceptionnels, peut être suffisante pour les besoins pratiques immédiats, mais qui n'en implique pas moins une simplification très grossière, ce qui lui enlève toute valeur de « science » au vrai sens de ce mot ; et c'est aussi avec cette même approximation que le monde sensible peut prendre l'apparence d'un « système clos », tant aux yeux des physiciens que dans le courant des événements qui constituent la « vie ordinaire ».

Pour en arriver là, il faut que l'homme, du fait de la « matérialisation » dont nous venons de parler, ait perdu l'usage des facultés qui lui permettraient normalement de dépasser les limites du monde sensible, car, même si celui-ci est réellement entouré de cloisons plus épaisses, pourrait-on dire, qu'il ne l'était dans ses états antérieurs, il n'en est pas moins vrai qu'il ne saurait jamais y avoir nulle part une séparation absolue entre différents ordres d'existence ; une telle séparation aurait pour effet de retrancher de la réalité même le domaine qu'elle enfermerait, si bien que, là encore, l'existence de ce domaine, c'est-à-dire du monde sensible dans le cas dont il s'agit, s'évanouirait immédiatement. On pourrait d'ailleurs se demander comment une atrophie aussi complète et aussi générale de certaines facultés a bien pu se produire effectivement ; il a fallu pour cela que l'homme soit amené à porter toute son attention sur les choses sensibles exclusivement, et c'est par là qu'a dû nécessairement commencer cette œuvre de déviation qu'on pourrait appeler la « fabrication » du monde moderne, et qui, bien entendu, ne pouvait réussir que précisément à cette phase du cycle et en utilisant, en mode « diabolique », les conditions présentes du milieu lui-même. Quoi qu'il en soit de ce dernier point, on ne saurait trop admirer la solennelle niaiserie de certaines déclamations chères aux vulgarisateurs scientifiques, qui se plaisent à affirmer à tout propos que la science moderne recule sans cesse les limites du monde connu, ce qui est exactement le contraire de la vérité : jamais ces limites n'ont été aussi étroites qu'elles le sont dans les conceptions admises par cette prétendue science profane et jamais le monde ni l'homme ne s'étaient trouvés ainsi rapetissés, au point d'être réduits à de simples entités corporelles, privées, par hypothèse, de la moindre communication avec tout autre ordre de réalité !

Il y à d'ailleurs encore un autre aspect de la question, réciproque et complémentaire de celui que nous avons envisagé jusqu'ici : l'homme n'est pas réduit, en tout cela, au rôle d'un simple spectateur, qui devrait se borner à se faire une idée plus ou moins vraie, ou plus ou moins fausse, de ce qui se passe autour de lui ; il est lui-même un des facteurs qui interviennent activement dans les modifications du monde où il vit ; et nous pourrions ajouter qu'il en est même un facteur particulièrement important, en raison de la position « centrale » qu'il se trouve occuper dans ce monde. Par suite, la conception matérialiste, une fois

qu'elle a été formée et répandue d'une façon quelconque, ne peut que concourir à renforcer encore cette « solidification » du monde qui l'a tout d'abord rendue possible, et toutes les conséquences qui dérivent de cette conception ne font que tendre à cette fin ; nous ne faisons pas seulement allusion, en cela, aux résultats directs et trop évidents de l'activité industrielle et mécanique, mais aussi aux réactions beaucoup plus générales du milieu cosmique lui-même en présence de l'attitude adoptée par l'homme à son égard. On peut dire véritablement que certains aspects de la réalité se cachent à quiconque l'envisage en profane et en matérialiste, et se rendent inaccessibles à son observation ; ce n'est pas là une simple façon de parle plus ou moins « imagée », comme certains pourraient être tentés de le croire, mais bien l'expression pure et simple d'un fait, de même que c'est un fait que les animaux fuient devant quelqu'un qui leur témoigne une attitude hostile ; et c'est pourquoi il est des choses qui ne pourront jamais être constatées par des « savants » matérialistes ou positivistes, ce qui naturellement, les confirme encore dans leur croyance à la validité de leurs conceptions, alors que ce n'est pourtant qu'un effet de ces conceptions elles-mêmes. C'est là, en quelque sorte, la « contrepartie » de la limitation des facultés de l'être humain à celles qui se rapportent à la seule modalité corporelle : par cette limitation, il devient, disions-nous, incapable de sortir du monde sensible ; par ce dont il s'agit maintenant, il perd en outre toute occasion de constater une intervention manifeste d'éléments suprasensibles dans le monde sensible lui-même ; et ainsi se trouve complétée pour lui, autant qu'il est possible, la « clôture » de ce monde, à l'intérieur duquel il peut sembler que la « vie ordinaire » n'ait plus désormais qu'à se dérouler sans trouble et sans accidents imprévus, à la façon des mouvements d'une « mécanique » parfaitement réglée ; l'homme moderne, après avoir « mécanisé » le monde qui l'entoure, ne vise-t-il pas à se « mécaniser » lui-même de son mieux, dans tous les modes d'activité qui restent encore ouverts à sa nature étroitement bornée ?

Cependant, la « solidification » du monde, si loin qu'elle soit poussée, ne peut jamais être complète, et il y a des limites au delà desquelles elle ne saurait aller, puisque, comme nous l'avons dit plus haut, son extrême aboutissement serait incompatible avec toute existence réelle, fût-elle du degré le plus bas ; et même, à mesure que cette « solidification » avance, elle n'en devient toujours que plus précaire, car la réalité la plus inférieure est aussi là plus instable ; la rapidité sans cesse croissante des changements du monde actuel n'en témoigne d'ailleurs que d'une façon trop éloquente. Rien ne peut faire qu'il n'y ait des « fissures » dans ce prétendu « système clos », qui à du reste, par son caractère « mécanique », quelque chose d'artificiel qui n'est guère de nature à inspirer confiance en sa durée ; et, actuellement même, il y a de multiples indices qui montrent précisément que son équilibre instable est sur le point d'être rompu, si bien que ce que nous disions tout à l'heure du matérialisme et du « mécanisme » de l'époque moderne pourrait presque être mis déjà au passé, quand bien même ses conséquences pratiques continueraient à se développer pendant quelque temps encore ; cela est tellement vrai que, au moment où nous en sommes, la notion même de la « matière » semble être en train de s'évanouir. Seulement, le malheur est que, la « descente » cyclique

n’étant pas encore achevée, les « fissures » dont il s’agit ne peuvent guère se produire que par le bas ; autrement dit, ce qui « interfère » par là avec le monde sensible n’est rien d’autre que le psychisme inférieur, dans ce qu’il a de plus destructif et de plus dissolvant : dès lors, il n’est pas difficile de comprendre que tout ce qui tend à favoriser et à étendre ces « interférences » ne correspond, consciemment ou inconsciemment, qu’à une nouvelle phase de la déviation dont le matérialisme représentait un stade moins « avancé », quelles que puissent être les apparences. La dérisoire sécurité de la « vie ordinaire » est fortement menacée, certes, et l’on verra sans doute de plus en plus clairement qu’elle n’était qu’une illusion ; mais y a-t-il vraiment lieu de s’en féliciter, si ce n’est que pour tomber dans une autre illusion pire encore que celle-là, celle d’une « spiritualité à rebours » dont les divers mouvements « néo-spiritualistes » que nous avons vus naître et se développer jusqu’ici ne sont encore que de bien faibles et médiocres précurseurs ?

René Guénon.

Études Traditionnelles — N° 220, p. 147-150, avril 1938

LA SORTIE DE LA CAVERNE

La sortie finale de la caverne initiatique, considérée comme représentant la « sortie du cosmos », semble, d'après ce que nous avons dit précédemment, devoir s'effectuer normalement par une ouverture située dans la voûte, et à son zénith même ; nous rappelons que cette porte supérieure, qui est parfois désignée traditionnellement comme le « moyeu solaire » et aussi comme l'« œil cosmique », correspond, dans l'être humain, au *Brahma-randhra* et à la couronne de la tête. Cependant, malgré les références au symbolisme solaire qui se rencontrent en pareil cas, on pourrait dire que cette position « axiale » et « zénithale » se rapporte plus directement, et sans doute aussi plus primitivement, à un symbolisme polaire : ce point est celui où, suivant certains rituels « opératifs », est suspendu le « fil à plomb du Grand Architecte », qui marque la direction de l'« Axe du Monde », et il est alors identifié à l'étoile polaire elle-même[1]. Il y a lieu de remarquer aussi que, pour que la sortie puisse s'effectuer ainsi, il faut qu'une pierre de la voûte soit enlevée en cet endroit même ; et cette pierre, par là même qu'elle occupe le sommet, a dans la structure architecturale un caractère spécial et même unique, car elle est naturellement une « clef de voûte » ; cette observation n'est pas sans importance, bien que ce ne soit pas ici le lieu d'y insister davantage[2].

En fait, il paraît assez rare que ce que nous venons de dire soit observé littéralement dans les rituels initiatiques, bien qu'on puisse cependant en trouver quelques exemples[3] ; cette rareté peut d'ailleurs s'expliquer, au moins en partie, par certaines difficultés d'ordre pratique et aussi par le besoin d'éviter une confusion qui risque de se produire en pareil cas[4]. En effet, si la caverne n'a pas d'autre issue que celle-là, elle devra servir à l'entrée comme à la sortie, ce qui n'est pas conforme à son symbolisme ; logiquement, l'entrée devrait plutôt se trouver en un point opposé à celui-là suivant l'axe, c'est-à-dire dans le sol au centre même de la caverne, où 1'on parviendrait par une voie souterraine. Seulement, d'un autre côté,

[1] Nous rappellerons à ce propos que, suivant la tradition extrême-orientale, l'étoile polaire représente le siège de la « Grande Unité » (*Tai-i*) ; en même temps, si l'on doit normalement envisager l'axe en position verticale comme nous venons de le dire, elle correspond aussi au « Grand Faîte » (*Tai-Ki*), c'est-à-dire au sommet de la voûte céleste ou du « toit du monde ».

[2] Ceci se rapporte plus spécialement au symbolisme de la Maçonnerie de *Royal Arch* ; nous renverrons aussi, à ce sujet, à la note se trouvant à la fin de notre article sur *Le Tombeau d'Hermès* (n° de décembre 1936, p. 473).

[3] Dans les hauts grades de la Maçonnerie Écossaise, il en est ainsi au 13e degré, dit de « Royale-Arche », mais qu'il ne faut pas confondre, en dépit de quelques similitudes partielles, avec ce qui, dans la Maçonnerie anglaise, constitue l'*Arch Masonry* en tant que distinguée de la *Square Masonry* ; les origines « opératives » du grade écossais dont il s'agit sont d'ailleurs beaucoup moins claires ; le 14e degré, ou « Grand Écossais de la Voûte Sacrée », est également conféré « dans un lieu souterrain et voûté ». Il convient de noter, à ce propos, qu'il y a dans tous ces hauts grades beaucoup de données de provenances diverses, qui ne s'y sont pas toujours conservées intégralement ni sans confusion, si bien que, dans leur état présent, leur nature réelle est souvent assez difficile à déterminer exactement.

[4] Cette confusion existe effectivement dans les grades écossais que nous venons de mentionner : la « voûte souterraine » y étant « sans portes ni fenêtres », on ne peut entrer, aussi bien que sortir, que par l'unique ouverture pratiquée au sommet de la voûte.

un tel mode d'entrée ne conviendrait pas pour les « grands mystères », car il ne correspond proprement qu'au stade initial, qui alors est franchi depuis longtemps déjà : il faudrait donc plutôt supposer que le récipiendaire, entré par cette voie souterraine pour recevoir l'initiation aux « petits mystères », demeure ensuite dans la caverne jusqu'au moment de sa « troisième naissance », où il en sort définitivement par l'ouverture supérieure : cela est admissible théoriquement mais n'est évidemment pas susceptible d'être mis en pratique d'une façon effective[1].

Il existe en réalité une autre solution, qui implique des considérations où le symbolisme solaire prend cette fois la place prépondérante, bien que les traces du symbolisme polaire y restent encore assez nettement apparentes ; il y a là, en somme, une sorte de combinaison et presque de fusion entre ces deux modalités, ainsi que nous l'indiquions à la fin de notre précédent article. Ce qu'il importe essentiellement de remarquer à cet égard est ceci : l'axe vertical, en tant que joignant les deux pôles, est évidemment un axe Nord-Sud ; dans le passage du symbolisme polaire au symbolisme solaire, cet axe devra être en quelque sorte projeté sur le plan zodiacal, mais de façon à conserver une certaine correspondance, on pourrait même dire une équivalence aussi exacte qu'il est possible, avec l'axe polaire primitif[2]. Or, dans le cycle annuel, les solstices d'hiver et d'été sont les deux points qui correspondent respectivement au Nord et au Sud dans l'ordre spatial, de même que les équinoxes de printemps et d'automne correspondent à l'Orient et à l'Occident ; l'axe qui remplira la condition voulue est donc celui qui joint les deux points solsticiaux ; et l'on peut dire que cet axe solsticial jouera alors le rôle d'un axe relativement vertical, ce qu'il est en effet par rapport à l'axe équinoxial[3]. Les solstices sont véritablement ce qu'on peut appeler les pôles de l'année ; et ces pôles du monde temporel, s'il est permis de s'exprimer ainsi, se substituent ici, en vertu d'une correspondance réelle et nullement arbitraire, aux pôles du monde spatial ; ils sont d'ailleurs naturellement en relation directe avec la marche du soleil, dont les pôles au sens propre et ordinaire de ce mot sont, au contraire, entièrement indépendants ; et ainsi se trouvent reliées l'une à l'autre, aussi clairement que possible, les deux modalités symboliques dont nous avons parlé.

---

[1] En un certain sens on pout dire que les « petits mystères » correspondent à la terre (état humain) et les « grands mystères » au ciel (états Supra-Individuels) ; de là aussi, dans certains cas, une correspondance symbolique établie avec les formes géométriques du carré et du cercle (ou dérivées de celles-là), que la tradition extrême-orientale, notamment, rapporte respectivement à la terre et au ciel ; cette distinction se retrouve, en Occident, dans celle de la *Square Masonry* et de l'*Arch Masonry* que nous avons mentionnée tout à l'heure.

[2] C'est à ce même passage d'un symbolisme à l'autre que se rapporte le « transfert » de certaines constellations de la région polaire à la région zodiacale auquel nous avons fait allusion ailleurs (voir *Le Roi du Monde*, p. 115-116).

[3] Nous n'avons pas à nous occuper ici du fait que, parmi les différentes formes traditionnelles, il en est qui donnent à l'année un point de départ solsticial, et d'autres un point de départ équinoxial ; nous dirons seulement que la prédominance ainsi attribuée aux solstices et aux équinoxes trouve encore sa raison dans la considération de différentes périodes cycliques, auxquelles ces formes traditionnelles doivent être rattachées plus particulièrement.

Cela étant, la caverne « cosmique » pourra avoir deux portes « zodiacales », opposées suivant l'axe que nous venons d'envisager, donc correspondant respectivement aux deux points solsticiaux, et dont l'une servira d'entrée et l'autre de sortie ; effectivement, la notion de ces deux « portes solsticiales » se trouve de façon explicite dans la plupart des traditions, et il y est même généralement attaché une importance symbolique considérable. La porte d'entrée est parfois désignée comme la « porte des hommes », ceux-ci pouvant dans ce cas être des initiés aux « petits mystères » tout aussi bien que de simples profanes, puisqu'ils n'ont pas encore dépassé l'état humain ; et la porte de sortie est alors désignée, par opposition, comme la « porte des dieux », c'est-à-dire celle par laquelle passent seulement les êtres qui ont accès aux états supra-individuels. Il ne reste plus qu'à déterminer auquel des deux solstices correspond chacune de ces deux portes ; mais cette question, pour recevoir les développements qu'elle comporte, mérite encore d'être traitée à part, et nous l'examinerons plus spécialement dans un prochain article.

René Guénon.

LES LIVRES

E. Gautheron — *Les Loges maçonniques dans la Haute-Loire* (Éditions de la Main de Bronze, Le Puy). Ce volume est, comme le dit l'auteur, « à la fois une page d'histoire locale et une contribution à l'histoire de la Franc-Maçonnerie en France » ; il est d'ailleurs presque exclusivement « documentaire », si bien que ce n'est guère que dans la conclusion que se laisse deviner une certaine tendance antimaçonnique. En fait, les documents qui y sont publiés n'apportent rien d'imprévu ou de spécialement important ; ce n'est pourtant pas à dire qu'ils soient sans intérêt, car ils font connaître tout au moins quelques personnages assez curieux à divers égards. L'auteur se fait une idée un peu trop simple des origines de la Maçonnerie : les constructeurs du moyen âge constituaient tout autre chose qu'une vulgaire association « de protection et d'entr'aide mutuelle » ; en outre, il y eut de tout temps des Maçons « acceptés », qui n'étaient nullement de « faux Maçons », ni des personnages ayant à dissimuler une activité politique quelconque ; la prépondérance acquise par ces éléments non professionnels dans quelques Loges rendit possible la dégénérescence « spéculative », mais leur existence même n'était point un fait nouveau ni anormal. D'autre part, nous devons relever au moins une erreur de détail : une « Loge chapitrale » n'est pas une Loge « dont les membres peuvent arriver au grade de Rose-Croix », ce que peut tout Maçon, mais une Loge sur laquelle, suivant un mode d'organisation d'ailleurs spécial au Grand-Orient de France, est « souché » un Chapitre de Rose-Croix, où peuvent être reçus aussi des membres d'autres Loges ; en un autre endroit, la dénomination de « Souverain Chapitre » se trouve, sans doute du fait d'une abréviation mal déchiffrée, transformée en « sous-chapitre » ! Nous ferons aussi une remarque d'ordre général, à propos de l'expression de « sociétés de pensée » que nous avons rencontrée au cours du livre, et qui, depuis quelques années, semble fort à la mode chez certains historiens plus ou moins « tendancieux » : nous n'avons jamais pu arriver à savoir ce que cela peut bien signifier au juste, et il est d'ailleurs bien certain qu'il n'a jamais rien existé qui s'intitule authentiquement ainsi ; à considérer l'expression en elle-même, elle pourrait à la rigueur s'appliquer, si l'on veut, à quelque chose de purement « académique » et profane ; mais, en tout cas, elle ne peut aucunement convenir à une organisation initiatique, dont, à défaut même de toute autre considération, le seul caractère rituélique devrait suffire à montrer le ridicule d'une semblable appellation.

F. de Chatillon — *Les Prophéties de M. Michel Nostradamus. Interprétation d'une trentaine de quatrains* (Marrimpouey Jeune, Pau). L'auteur de cette brochure essaie d'expliquer quelques-unes des prédictions de Nostradamus, et surtout celles où il croit voir des allusions aux événements actuels : guerres d'Éthiopie, de Chine, d'Espagne, ainsi qu'à la Société des Nations et aux Soviets. La façon dont il traduit beaucoup de mots obscurs est assurément très discutable, mais en somme, dans l'ensemble, son interprétation n'est ni plus ni moins plausible que bien d'autres qui ont déjà été proposées ; au fond, ce qu'il y a de plus curieux dans tout cela, à notre

avis, c'est de constater à quel point les commentaires de ce genre se multiplient depuis quelque temps…

Jean Fervan — *La Fin des Temps. Recueil des principales prophéties sacrées et prédictions sur notre époque et les « derniers temps », suivi d'une enquête sur « le prochain roi de France »* (Éditions La Bourdonnais, Paris). Encore un livre consacré aux prédictions variées qui sont si fort à la mode en ce moment, et dont la diffusion, pour des raisons auxquelles nous avons déjà fait allusion assez souvent, nous paraît malheureusement loin d'être inoffensive ; son auteur est d'ailleurs, très probablement, de ceux qui se lancent inconsidérément dans toutes ces histoires douteuses, sans rien soupçonner de leurs « dessous » fort ténébreux, si même ils ne se refusent de parti pris à les admettre ; ils n'en contribuent pas moins pour cela à propager et à entretenir un état d'esprit assez inquiétant, surtout dans une époque de déséquilibre comme celle où nous vivons… Quoi qu'il en soit, le livre débute assez mal, car son premier chapitre évoque une fois de plus les trop fameuses « prophéties de la Grande Pyramide », sur lesquelles nous avons eu déjà l'occasion de nous expliquer précédemment. De prophéties véritables, parmi tout ce dont il est question dans la suite, il n'y a naturellement que celles qui sont tirées de la *Bible*, des *Évangiles*, de l'*Apocalypse*, et aussi du *Vishnu-Purâna* ; mais encore faudrait-il savoir comment il convient de les interpréter en réalité, et ce n'est pas si facile ; c'est surtout quand on entreprend de les faire correspondre à des dates précises que la fantaisie risque fort de s'en mêler. Quant au reste, ce ne sont en somme que des prédictions plus ou moins suspectes, souvent par leur origine même, par les circonstances de leur publication, et plus encore par les commentaires dont elles ont été entourées ; un fait particulièrement remarquable à cet égard, c'est la place considérable que tient là-dedans la hantise du « Grand Monarque », dont nous avons pu constater, en de multiples occurrences, la connexion constante avec toute sorte d'autres choses d'un caractère plutôt fâcheux. Puisque l'occasion s'en présente, nous dirons que, à la vérité, nous ne pensons pas qu'il ne s'agisse que d'une « invention » pure et simple ; il y a là, bien plutôt, quelque chose qui se rapporte effectivement à certains événements devant se produire vers la fin de la période cyclique actuelle, mais qui a été entièrement déformé par une « perspective » spécifiquement occidentale, et parfois même beaucoup plus étroitement « locale » encore, puisque la plupart des « voyants » et de leurs interprètes tiennent absolument à faire de ce « Grand Monarque » un roi de France, ce qui revient, en somme, à ne lui assigner dans l'histoire future qu'un rôle bien restreint et purement « épisodique » ; les prophéties authentiques visent des événements d'une tout autre ampleur… Le volume se termine par un appendice assez curieux : c'est une sorte de « recensement », si l'on peut dire, de tous les « prétendants » possibles au trône de France, et leur nombre est vraiment une chose incroyable ; on a d'ailleurs l'impression que certaines de ces généalogies royales ont dû être « brouillées » intentionnellement, tout comme le fut en dernier lieu l'affaire de la « survivance » de Louis XVII, qui, elle aussi, se trouve, ainsi que nous le faisions remarquer dernièrement encore, invariablement associée aux plus troubles énigmes du monde contemporain ; il faudrait assurément bien de la naïveté

pour ne voir, dans certains enchaînements de faits, rien de plus que de simples « coïncidences » !

Roger Duguet — *Autour de la Tiare. Essai sur les prophéties concernant la succession des Papes du XIII^e^ siècle à la fin des temps* (Fernand Sorlot, Paris). Cet ouvrage posthume de l'abbé Paul Boulin (le « Pierre Colmet » de la R. I. S. S., dont nos lecteurs se souviennent sans doute) se rapporte à un sujet qui est en partie le même que celui du précédent livre, mais il le fait apparaître sous un jour bien différent : il s'agit là, en effet, d'une véritable « démolition » des prétendues « prophéties » concernant les Papes, et dont les principales sont attribuées à Joachim de Flore, à Anselme de Marsico, à saint Malachie et à un « moine de Padoue » anonyme. L'auteur va peut-être même quelquefois un peu trop loin dans ce sens : ainsi, il traite bien légèrement les *Centuries* de Nostradamus, où l'on sent pourtant, sous un amas d'obscurités voulues, un écho très net de certaines sciences traditionnelles, même si elles ne sont que d'ordre inférieur ; mais, si nous devons faire des réserves sur ce point, nous lui abandonnons très volontiers, par contre, ce qu'il appelle les « divagations des commentateurs » (au nombre desquels s'est trouvé, notons-le en passant, son propre prédécesseur à la R. I. S. S.). Il est difficile aussi d'admettre que certaines « prophéties » suspectes aient été fabriquées uniquement, ou même principalement, pour favoriser tel ou tel candidat à une élection pontificale, et qu'elles ne reflètent que d'assez basses intrigues politiques, comme celles auxquelles donna lieu la rivalité des cardinaux appartenant aux deux familles Colonna et Orsini ; tout cela a pu jouer le rôle de causes occasionnelles, si l'on veut, mais il a dû y avoir autre chose derrière de semblables contingences ; au fond, l'auteur ne l'aurait peut-être pas nié, et d'ailleurs il n'a pas eu la prétention de tout élucider, ce qui serait assurément bien difficile. Au surplus, le mouvement des « spirituels » franciscains, qu'il voit aussi mêlé à tout cela, n'est pas quelque chose dont le caractère et l'histoire soient parfaitement clairs ; il semblerait que des « courants » divers, les uns orthodoxes et les autres déviés, s'y soient trouvés en lutte à certains moments, d'où des incohérences au moins apparentes. En tout cas, ce qui paraît le plus sûr là-dedans, c'est l'intention « satirique » de beaucoup de ces prédictions, probablement faites après coup, et des figures qui les accompagnent ; quant au caractère « occultiste » (?) que l'auteur attribue à certaines d'entre elles, ce point appelle encore une remarque : ce n'est pas le symbolisme alchimique ou astrologique qui est inquiétant, mais seulement l'usage, ou plutôt l'abus, que certains ont pu en faire, plus vraisemblablement, du reste, à l'époque de la Renaissance que pendant le moyen âge. Il est d'ailleurs vraiment singulier que, en Occident, des données authentiquement traditionnelles en elles-mêmes aient si souvent donné lieu à des déformations « sectaires », qui impliquent tout au moins une fâcheuse confusion entre des domaines entièrement différents ; et cela encore n'est certes pas fait pour simplifier la tâche de ceux qui veulent s'attacher à démêler certaines énigmes historiques ! Il y a encore, dans cet ouvrage, à côté de l'étude proprement dite des « prophéties », bien d'autres choses qui sont loin d'être dépourvues d'intérêt, par exemple, les curieux souvenirs de l'auteur sur l'abbé Rigaux, curé d'Argœuves, commentateur enthousiaste de Nostradamus, et qui avait

été le confident de Mélanie, la bergère de la Salette, « dont les oracles sentaient malheureusement le fagot » ; cet étrange personnage, qui avait en sa possession, parmi beaucoup d'autres raretés de ce genre qu'il avait patiemment rassemblées, un manuscrit des pseudo-prophéties de Joachim de Flore et d'Anselme de Marsico qu'il expliquait à sa façon, a laissé des disciples aux yeux desquels il fait figure d'« inspiré » ; ici, il apparaît, beaucoup moins avantageusement, comme un de ces « suggestionnés », moins rares qu'on ne le croirait, chez qui la naïveté et la ruse se mélangent en des proportions assez difficiles à déterminer exactement. L'auteur se montre encore plus dur pour d'autres défenseurs du « Secret de la Salette », surtout pour Léon Bloy et ses « convertis », et pour tous « les rêveurs de lune, des « Esclaves de Marie » aux anciens « Anges » de l'École Thomiste antimoderne, aujourd'hui rangés sous les drapeaux des étranges « prétoriens » du Pontificat tout chevronnés de longues campagnes contre l'orthodoxie »… Déjà, *La Cravate Blanche*, dont la publication ne précéda que de très peu la mort de « Roger Duguet », nous avait donné l'impression que celui-ci, était, à la fin, revenu de bien des illusions et las d'avoir été dupé par des gens qui, après s'être longtemps servis de lui, l'en avaient fort mal récompensé ; cette œuvre posthume, qu'il présente lui-même comme un « suprême témoignage au delà duquel rien ne lui importe plus », ne peut que confirmer et renforcer encore cette impression ; sachons-lui gré d'avoir voulu ainsi, avant de disparaître, contribuer à dévoiler certains « dessous » auxquels il s'était souvent trouvé mêlé de bien près !

LES REVUES

— Dans le *Mercure de France* (n° du 15 janvier), M. Marc Citoleux, dans un article sur *La Philosophie de la vie et le Bergsonisme*, recherche les antécédents de l'« intuition » au sens instinctif où l'entend M. Bergson ; il les trouve « chez une ignorante, M^me^ Zulma Carraud, chez des impulsifs, Jean-Jacques Rousseau, Michelet », et aussi chez un poète, M. Paul Valery. Ces rapprochements sont assez curieux, mais nous ne voyons pas qu'ils apportent une confirmation au bergsonisme, ni qu'on puisse, comme le pense l'auteur, les considérer comme un « signe de la vérité » ; en fait, ils montrent tout simplement qu'il y a là quelque chose qui répond à l'une des tendances de l'époque moderne, et que ce « courant » n'a pas commencé avec M. Bergson, mais que celui-ci lui a seulement donné une expression plus spécialement « philosophique » qu'on ne l'avait fait avant lui. — Dans la même revue (n° du 1^er^ février), un article de M. Albert Shinz sur *Le Songe de Descartes* soulève de nouveau une question qui a déjà donné lieu à bien des discussions plus ou moins confuses, celle d'une prétendue affiliation rosicrucienne de Descartes. La seule chose qui ne semble pas douteuse, c'est que les manifestes rosicruciens, ou soi-disant tels, qui furent publiés dans les premières années du XVII^e^ siècle, éveillèrent une certaine curiosité chez le philosophe, et que celui-ci, au cours de ses voyages en Allemagne, chercha à entrer en relations avec leurs auteurs, qu'il prenait d'ailleurs simplement pour de « nouveaux savants », ce qui n'était pas de quelqu'un de très « averti » ; mais ces rosicruciens, quels qu'ils fussent (ce n'étaient certainement pas, en tout cas, des « Rose-Croix authentiques »

comme le voudrait M. Maritain, qui fit paraître un article sur le même sujet dans la *Revue Universelle* de décembre 1920), ne paraissent pas avoir jugé à propos de satisfaire son désir, et, même s'il lui arriva d'en rencontrer quelqu'un, il est fort probable qu'il n'en sut jamais rien. Le dépit que lui inspira cet échec s'exprima assez nettement dans la dédicace d'un ouvrage intitulé *Thesaurus Mathematicus*, qu'il se proposa d'écrire sous le pseudonyme de « Polybius le Cosmopolite », mais qui resta toujours à l'état de projet ; il vaut la peine, pour qu'on puisse en juger en toute connaissance de cause, d'en reproduire intégralement la traduction : « Ouvrage dans lequel on donne les vrais moyens de résoudre toutes les difficultés de cette science, et on démontre que relativement à elle l'esprit humain ne peut aller plus loin ; pour provoquer l'hésitation ou bafouer la témérité de ceux qui promettent de nouvelles merveilles dans toutes les sciences ; et en même temps pour soulager dans leurs fatigues pénibles les Frères de la Rose-Croix, qui, enlacés nuit et jour dans les nœuds gordiens de cette science, y consument inutilement l'huile de leur génie ; dédié de nouveau aux savants du monde entier et spécialement aux très illustres Frères Rose-Croix d'Allemagne ». Ce qui est plutôt stupéfiant, c'est que certains ont voulu précisément voir là un indice de « rosicrucianisme » ; comment peut-on ne pas sentir toute l'ironie méchante et rageuse d'une semblable dédicace, sans parler de l'ignorance manifeste dont témoigne la persistance de son auteur à assimiler les Rose-Croix aux savants et « chercheurs » profanes ? Il est vrai que le parti pris s'en mêle quelquefois, dans un sens ou dans l'autre ; mais, en tout cas, réunir cartésianisme et ésotérisme dans une commune admiration ou dans une commune haine, c'est là faire également preuve, du moins en ce qui concerne l'ésotérisme, d'une assez belle incompréhension ! Descartes est, bien certainement, le type même du philosophe profane, dont la mentalité antitraditionnelle est radicalement incompatible avec toute initiation ; cela ne veut d'ailleurs certes pas dire qu'il n'ait pas été, par contre, accessible à certaines « suggestions » d'un caractère suspect ; et n'est-ce pas même ainsi que pourrait s'interpréter le plus vraisemblablement la prétendue « illumination » qui lui vint sous les apparences d'un songe plutôt incohérent et saugrenu ?

— Dans la *Vita Italiana* (n° de février), à propos de ce que certains appellent *Bolscevismo culturale*, réunissant sous ce vocable toutes les formes « décadentes » de l'art contemporain, M. J. Evola insiste sur l'insignifiance de toute tentative de « réaction » qui ne serait en réalité qu'un retour à quelque stade moins avancé de la même déviation ; la seule solution valable serait celle qui consisterait au contraire à revenir aux principes véritables, « à ce qui est vraiment original sur le plan de l'esprit, et qui s'identifie avec la Tradition », entendue non comme le font les simples « traditionalistes » et les « conservateurs », mais « au sens supérieur, universel, métaphysique et transcendant du mot ».

— Dans le *Lotus Bleu* (nos de décembre et janvier), un article est consacré à la *Renaissance de la controverse Bacon-Shakespeare*, à propos d'un livre paru récemment en Angleterre sur ce sujet, et où sont donnés de nouveaux arguments en faveur de la thèse suivant laquelle Bacon serait le véritable auteur des œuvres

publiées sous le nom de Shakespeare, et même aussi sous un certain nombre d'autres. En admettant que les interprétations sur lesquelles se fonde cette assertion soient exactes, il y aurait, à vrai dire, une autre explication beaucoup plus simple et plus plausible : pourquoi ces œuvres, vraiment un peu trop nombreuses pour avoir pu être écrites par un seul homme, ne seraient-elles pas réellement des auteurs dont elles portent les noms, ceux-ci ayant été seulement dirigés et inspirés par Bacon ? Quoi qu'il en soit, il semble que l'auteur du livre en question, dans les multiples « cryptogrammes » qu'il a déchiffrés, n'ait guère trouvé que l'affirmation réitérée de la naissance royale de Bacon et de ses droits méconnus au trône d'Angleterre ; ces revendications toutes « personnelles », fussent-elles d'ailleurs légitimes, donnent de lui, il faut bien le dire, une idée qui n'est pas précisément celle du « haut initié » que certains veulent qu'il ait été, et qui eût dû envisager toutes ces contingences avec plus de détachement. Il y a encore autre chose qui est peut-être plus singulier : Bacon ne serait pas mort réellement en 1626, mais se serait alors réfugié en Hollande, où il aurait encore vécu de longues années ; nous savons depuis longtemps déjà que, dans le monde théosophiste, on attache beaucoup d'importance à ces histoires de « morts simulée » ; mais, même si elles sont vraies, nous ne voyons pas très bien en quoi elles peuvent être une preuve de « pouvoirs » transcendants, car, après tout, ce sont là des choses qui, en elles-mêmes et toute question d'intention mise à part, sont aussi à la portée de simples imposteurs… — Dans la même revue (n° de janvier), M. Félix Guyot (auteur, sous le pseudonyme de C. Kerneïz, d'un livre sur *Le Hatha-Yoga* dont nous avons parlé en son temps) publie un article sur *Le Yoga hindou et ses bases psychologiques*, qui contient bien des affirmations plus que contestables, à commencer par celle que « les idiomes occidentaux sont capables d'exprimer tous les concepts de l'esprit humain », et qu'« il n'y a point de terme sanscrit qui n'y puisse rencontrer sa traduction » ; rien ne saurait être plus inexact, et il faut croire que l'auteur n'est pas très familier avec les « concepts » orientaux. Quant à prétendre que le *Yoga* n'est « relié qu'en apparence et artificiellement » à tout l'ensemble de la tradition hindoue (et de même pour la Kabbale à l'égard de la tradition hébraïque), c'est là faire preuve d'une remarquable ignorance de la constitution des formes traditionnelles, qui n'est d'ailleurs point une affaire de « croyances religieuses » ; si les choses de cet ordre, qui au surplus ne sont nullement de simples « productions de l'esprit humain », sont « indépendantes de toute base confessionnelle », c'est uniquement pour la bonne raison que l'idée même de réduire le rattachement à la tradition (fût-ce dans le domaine exotérique) à la pitoyable médiocrité d'une « confession » (voire même d'une « dénomination », comme disent les protestants) est de celles qui ne pouvaient prendre naissance que dans l'Occident moderne ! Il n'est pas plus vrai que le *Yoga* soit un « système de pensée », ce qui, au fond, ne nous paraît pas différer beaucoup d'une « philosophie », ni qu'il ait pour point de départ un « postulat » qui pourrait s'exprimer comme « un résumé succinct du Kantisme » (!), rapprochement peu flatteur pour le *Yoga*… Pour le reste, nous retrouvons là surtout, comme le titre même de l'article l'indique d'ailleurs, l'interprétation « psychologiste » sur le caractère erroné de laquelle nous nous sommes expliqué récemment avec des développements suffisants, pour qu'il soit inutile d'y insister

de nouveau ; disons seulement que, même si l'on peut, en un certain sens, parler de « déplacement du faisceau lumineux de la conscience psychologique », il y a, dans ce déplacement même, un point à partir duquel cette conscience cesse précisément d'être psychologique, et que c'est au delà de ce point, et non en deçà, que se situe tout ce qui importe véritablement.

— Dans les *Archives de Trans* (n° de décembre), M. J. Barles examine l'activité de Desaguliers en 1723-1724 : il continua à exercer les fonctions de Député Grand-Maître pendant cette année, qui fut celle de la Grande-Maîtrise du comte de Dalkeith ; à celui-ci succéda, le 24 juin 1724, le duc de Richmond, qui prit pour Député le chevalier Martin Folkes (que Thory, sans doute par erreur, mentionne avec cette qualité à la date de 1723). Ajoutons que Desaguliers devait reprendre les mêmes fonctions, l'année suivante, sous le comte d'Abercorn ; nous ne voyons donc pas qu'on puisse dire que « sa collaboration avec le duc de Wharton dut lui être défavorable » ; et, d'autre part, il semble bien que M. Barles continue à confondre, comme dans son précédent article, le comte de Dalkeith avec son prédécesseur le duc de Wharton, ce qui altère évidemment l'enchaînement des faits qu'il envisage ici.

— Dans le *Symbolisme* (n° de février), Oswald Wirth revient encore sur ce qu'il appelle le *Maçonnisme*, qu'il paraît d'ailleurs associer étroitement à la seule conception « spéculative » ; « ce qui manque à la Maçonnerie moderne, dit-il, c'est l'instruction maçonnique » ; cela n'est que trop vrai, certes, mais les premiers responsables n'en sont-ils pas, précisément, les « penseurs » qui mutilèrent cette instruction en réduisant la Maçonnerie à n'être plus que « spéculative » ? — G. Persigout consacre son article à *La sortie de l'Antre et la « Délivrance »* ; il semble donc qu'il s'agisse du même sujet que celui que nous traitons d'autre part ici même, et pourtant les considérations qu'il expose n'ont qu'assez peu de rapport avec les nôtres ; en fait, il s'agit surtout là d'une tout autre question, celle du « vase sacré » et du « breuvage d'immortalité ». Signalons à l'auteur que, suivant la tradition hindoue, *Dhanvantari* (dont le rôle est comparable à celui d'*Asklêpios* ou Esculape chez les Grecs) n'a point « apporté du ciel » le vase contenant l'*amrita*, mais qu'il a été produit, tenant ce vase à la main, du « barattement de l'Océan » ; cela fait une sensible différence au point de vue symbolique.

—Dans le journal *France-Amérique du Nord* (n° du 30 janvier), M. Gabriel Louis-Jaray, reproduisant les réflexions que nous avons consacrées il y a quelque temps à un article publié par lui dans le *Mercure de France*, les fait suivre de quelques commentaires qui semblent indiquer qu'il ne les a pas entièrement comprises : nous n'avons pas dit que Franklin « était probablement Maçon », car il est tout à fait certain qu'il l'était, ni que « la Maçonnerie symbolique issue de la Grande Loge d'Angleterre perdit son influence » à l'époque dont il s'agit, car la Loge *Les Neuf Sœurs* elle-même ne relevait assurément de rien d'autre que de cette Maçonnerie symbolique ; seulement, en fait, il y avait alors bien longtemps déjà que la Maçonnerie française était devenue complètement indépendante de la Grande Loge d'Angleterre qui lui avait donné naissance un demi-siècle plus tôt. M.

Gabriel Louis-Jaray demande aussi aux *Études Traditionnelles* (notre compte rendu n'était pourtant pas anonyme !) de « préciser comment elle voit (*sic*) le rôle « étrange » de Franklin » ; la réponse est bien facile : dès lors que nous disions que ce personnage semble bien avoir été surtout « l'agent de certaines influences extrêmement suspectes », il ne pouvait qu'être parfaitement évident, pour tous nos lecteurs, que les influences en question étaient celles de la « contre-initiation ». Il va de soi que c'est là quelque chose qui dépasse de beaucoup le point de vue de « politique extérieure » auquel l'auteur de l'article déclare avoir voulu se borner ; cette expression implique d'ailleurs, en elle-même, une conception « particulariste » dans le cadre de laquelle rien de ce qui fait l'objet de nos études ne saurait rentrer. Du reste, si nous ajoutons que Cromwell nous paraît bien aussi avoir joué antérieurement un rôle tout à fait du même genre que celui de Franklin, M. Gabriel Louis-Jaray comprendra peut-être qu'il ne s'agit pas là simplement de politique « anglaise » ou « anti-anglaise », mais de quelque chose où, en réalité, l'Angleterre, l'Amérique ou d'autres nations peuvent être « utilisées » tour à tour, suivant les circonstances, pour des fins qui n'ont sans doute pas grand'chose à voir avec leurs intérêts particuliers ; se servir de quelqu'un, homme ou peuple, n'est pas du tout la même chose que le servir, même s'il se trouve que les effets extérieurs coïncident accidentellement.

— D'un certain côté où l'on semble, depuis quelque temps, prendre à tâche de rassembler les débris épars de l'ancien « mouvement » occultiste, il se produit une attaque vraiment curieuse contre la nécessité d'une transmission initiatique effective et régulière, évidemment fort gênante pour quiconque ne peut invoquer rien de mieux qu'un rattachement « idéal » aussi vague qu'inefficace ! On y parle, pour déprécier ce qu'on ne peut se vanter de posséder, d'« initiation exotérique », ce qui est une contradiction dans les termes ; tout rite initiatique est, par nature et par définition même, un rite ésotérique ; seulement, pour le comprendre, il faudrait d'abord ne pas confondre la transmission initiatique avec une transmission exotérique telle que celle des ordinations ecclésiastiques ; ce sont là des choses qui ne sont aucunement du même ordre, bien que d'ailleurs, chacune dans son domaine propre, elles soient également indispensables. Pour augmenter encore la confusion, on met sur le même plan les organisations initiatiques authentiques et quelques-uns des pires exemples de « pseudo-initiation » qui se puissent trouver… Mais le plus beau est que cette fureur négatrice va jusqu'à contester l'existence de la Tradition primordiale elle-même, et nous devinons bien pourquoi : c'est la filiation même des traditions orthodoxes qui est gênante au fond, parce que c'est elle qui implique essentiellement, dans l'ordre initiatique, cette « chaîne » dont on prétend se passer. Nous pouvons, sans aucune exagération, appliquer aux gens de cette sorte ce qu'eux-mêmes disent de l'étude des doctrines traditionnelles, préférant sans doute demeurer dans leur ignorance, ce qui est en effet plus commode et moins fatigant pour eux : tout ce qu'ils peuvent faire pour chercher une prétendue initiation dans les nuées de l'« invisible » ou dans… le monde de la Lune, en dehors de toute « lignée » terrestre, « n'est qu'un effort vain, un travail ineffectif, une titubation dans l'obscurité et un enfantillage mental » !

Études Traditionnelles — N° 221, p. 161-167, mai 1938

LA MÉTAPHYSIQUE ORIENTALE

Nous commençons dans ce numéro la publication d'une conférence donnée sous ce titre par M. René Guénon, à la Sorbonne, le 17 décembre 1923. On y trouvera formulés avec une remarquable concision les principes de la « métaphysique sans épithète » et un « raccourci » de l'œuvre entière de notre éminent collaborateur.

N. D. L. R.

J'ai pris comme sujet de cet exposé la métaphysique orientale ; peut-être aurait-il mieux valu dire simplement la métaphysique sans épithète, car, en vérité, la métaphysique pure, étant par essence en dehors et au delà de toutes les formes et de toutes les contingences, n'est ni orientale ni occidentale, elle est universelle. Ce sont seulement les formes extérieures dont elle est revêtue pour les nécessités d'une exposition, pour en exprimer ce qui est exprimable, ce sont ces formes qui peuvent être, soit orientales, soit occidentales ; mais, sous leur diversité, c'est un fond identique qui se retrouve partout et toujours, partout du moins où il y a de la métaphysique vraie, et cela pour la simple raison que la vérité est une.

S'il en est ainsi, pourquoi parler plus spécialement de métaphysique orientale ? C'est que, dans les conditions intellectuelles où se trouve actuellement le monde occidental, la métaphysique y est chose oubliée, ignorée en général, perdue à peu près entièrement, tandis que, en Orient, elle est toujours l'objet d'une connaissance effective. Si l'on veut savoir ce qu'est la métaphysique, c'est donc à l'Orient qu'il faut s'adresser ; et même si l'on veut retrouver quelque chose des anciennes traditions métaphysiques qui ont pu exister en Occident, dans un Occident qui, à bien des égards, était alors singulièrement plus proche de l'Orient qu'il ne l'est aujourd'hui, c'est surtout à l'aide des doctrines orientales et par comparaison avec celles-ci que l'on pourra y parvenir, parce que ces doctrines sont les seules qui, dans ce domaine métaphysique, puissent encore être étudiées directement. Seulement, pour cela, il est bien évident qu'il faut les étudier comme le font les Orientaux eux-mêmes, et non point en se livrant à des interprétations plus ou moins hypothétiques et parfois tout à fait fantaisistes : on oublie trop souvent que les civilisations orientales existent toujours et qu'elles ont encore des représentants qualifiés, auprès desquels il suffirait de s'informer pour savoir véritablement de quoi il s'agit.

J'ai dit métaphysique orientale, et non uniquement métaphysique hindoue, car les doctrines de cet ordre, avec tout ce qu'elles impliquent, ne se rencontrent pas que dans l'Inde contrairement à ce que semblent croire certains, qui d'ailleurs ne se rendent guère compte de leur véritable nature. Le cas de l'Inde n'est nullement exceptionnel sous ce rapport ; il est exactement celui de toutes les civilisations qui

possèdent ce qu'on peut appeler une base traditionnelle. Ce qui est exceptionnel et anormal, ce sont au contraire des civilisations dépourvues d'une telle base ; et, à vrai dire, nous n'en connaissons qu'une, la civilisation occidentale moderne. Pour ne considérer que les principales civilisations de l'Orient, l'équivalent de la métaphysique hindoue se trouve en Chine, dans le Taoïsme : il se trouve aussi, d'un autre côté, dans certaines écoles ésotériques de l'Islam (il doit être bien entendu, d'ailleurs, que cet ésotérisme musulman n'a rien de commun avec la philosophie extérieure des Arabes, d'inspiration grecque pour la plus grande partie). La seule différence, c'est que, partout ailleurs que dans l'Inde, ces doctrines sont réservées à une élite plus restreinte et plus fermée ; c'est ce qui eut lieu aussi en Occident au moyen âge, pour un ésotérisme assez comparable à celui de l'Islam à bien des égards, et aussi purement métaphysique que celui-ci, mais dont les modernes, pour la plupart, ne soupçonnent même plus l'existence. Dans l'Inde, on ne peut parler d'ésotérisme au sens propre de ce mot, parce qu'on n'y trouve pas une doctrine à deux faces, exotérique et ésotérique ; il ne peut être question que d'un ésotérisme naturel, en ce sens que chacun approfondira plus ou moins la doctrine et ira plus ou moins loin selon la mesure de ses propres possibilités intellectuelles, car il y a, pour certaines individualités humaines, des limitations qui sont inhérentes à leur nature même et qu'il leur est impossible de franchir.

Naturellement, les formes changent d'une civilisation à une autre, puisqu'elles doivent être adaptées à des conditions différentes ; mais, tout en étant plus habitué aux formes hindoues, je n'éprouve aucun scrupule à en employer d'autres au besoin, s'il se trouve qu'elles puissent aider la compréhension sur certains points ; il n'y a à cela aucun inconvénient, parce que ce ne sont en somme que des expressions diverses de la même chose. Encore une fois, la vérité est une, et elle est la même pour tous ceux qui, par une voie quelconque, sont parvenus à sa connaissance.

Cela dit, il convient de s'entendre sur le sens qu'il faut donner ici au mot « métaphysique », et cela importe d'autant plus que j'ai souvent eu l'occasion de constater que tout le monde ne le comprenait pas de la même façon. Je pense que ce qu'il y a de mieux à faire, pour les mots qui peuvent donner lieu à quelque équivoque, c'est de leur restituer autant que possible leur signification primitive et étymologique. Or, d'après sa composition, ce mot métaphysique » signifie littéralement « au delà de la physique », en prenant « physique » dans l'acception que ce terme avait toujours pour les anciens, celle de « science de la nature » dans toute sa généralité. La physique est l'étude de tout ce qui appartient au domaine de la nature ; ce qui concerne la métaphysique, c'est ce qui est au delà de la nature. Comment donc certains peuvent-ils prétendre que la connaissance métaphysique est une connaissance naturelle, soit quant à son objet, soit quant aux facultés par lesquelles elle est obtenue ? Il y a là un véritable contresens, une contradiction dans les termes mêmes ; et pourtant, ce qui est le plus étonnant, il arrive que cette confusion est commise même par ceux qui devraient avoir gardé quelque idée de la

vraie métaphysique et savoir la distinguer plus nettement de la pseudo-métaphysique des philosophes modernes.

Mais, dira-t-on peut-être, si ce mot « métaphysique » donne lieu à de telles confusions, ne vaudrait-il pas mieux renoncer à son emploi et lui en substituer un autre qui aurait moins d'inconvénients ? À la vérité, ce serait fâcheux, parce que, par sa formation, ce mot convient parfaitement à ce dont il s'agit ; et ce n'est guère possible, parce que les langues occidentales ne possèdent aucun autre terme qui soit aussi bien adapté à cet usage. Employer purement et simplement le mot « connaissance », comme on le fait dans l'Inde, parce que c'est en effet la connaissance par excellence, la seule qui soit absolument digne de ce nom, il n'y faut guère songer, car ce serait encore beaucoup moins clair pour des Occidentaux, qui, en fait de connaissance, sont habitués à ne rien envisager en dehors du domaine scientifique et rationnel. Et puis est-il nécessaire de tant se préoccuper de l'abus qui à été fait d'un mot ? Si l'on devait rejeter tous ceux qui sont dans ce cas, combien en aurait-on encore à sa disposition ? Ne suffit-il pas de prendre les précautions voulues pour écarter les méprises et les malentendus ? Nous ne tenons pas plus au mot « métaphysique » qu'à n'importe quel autre ; mais, tant qu'on ne nous aura pas proposé un meilleur terme pour le remplacer, nous continuerons à nous en servir comme nous l'avons fait jusqu'ici.

Il est malheureusement des gens qui ont la prétention de « juger » ce qu'ils ignorent, et qui, parce qu'ils donnent le nom de « métaphysique » à une connaissance purement humaine et rationnelle (ce qui n'est pour nous que science ou philosophie), s'imaginent que la métaphysique orientale n'est rien de plus ni d'autre que cela, d'où ils tirent logiquement la conclusion que cette métaphysique ne peut conduire réellement à tels ou tels résultats. Pourtant, elle y conduit effectivement, mais parce qu'elle est tout autre chose que ce qu'ils supposent ; tout ce qu'ils envisagent n'a véritablement rien de métaphysique, dès lors que ce n'est qu'une connaissance d'ordre naturel, un savoir profane et extérieur ; ce n'est nullement de cela que nous voulons parler. Faisons-nous donc « métaphysique » synonyme de « surnaturel » ? Nous accepterions très volontiers une telle assimilation, puisque, tant qu'on ne dépasse pas la nature, c'est-à-dire le monde manifesté dans toute son extension (et non pas le seul monde sensible qui n'en est qu'un élément infinitésimal), on est encore dans le domaine de la physique ; ce qui est métaphysique, c'est, comme nous l'avons déjà dit, ce qui est au delà et au-dessus de la nature, c'est donc proprement le « surnaturel ».

Mais on fera sans doute ici une objection : est-il donc possible de dépasser ainsi la nature ? Nous n'hésiterons pas à répondre très nettement : non seulement cela est possible, mais cela est. Ce n'est là qu'une affirmation, dira-t-on encore, quelles preuves peut-on en donner ? Il est vraiment étrange qu'on demande de prouver la possibilité d'une connaissance au lieu de chercher à s'en rendre compte par soi-même en faisant le travail nécessaire pour l'acquérir. Pour celui qui possède cette connaissance, quel intérêt et quelle valeur peuvent avoir toutes ces discussions ? Le

fait de substituer la « théorie de la connaissance » à la connaissance elle-même est peut-être le plus bel aveu d'impuissance de la philosophie moderne.

Il y a d'ailleurs dans toute certitude quelque chose d'incommunicable ; nul ne peut atteindre réellement une connaissance quelconque autrement que par un effort strictement personnel, et tout ce qu'un autre peut faire, c'est de donner l'occasion et d'indiquer les moyens d'y parvenir. C'est pourquoi il serait vain de prétendre, dans l'ordre purement intellectuel, imposer une conviction quelconque ; la meilleure argumentation ne saurait, à cet égard, tenir lieu de la connaissance directe et effective.

Maintenant, peut-on définir la métaphysique telle que mous l'entendons ? Non, car définir, c'est toujours limiter, et ce dont il s'agit est, en soi, véritablement et absolument illimité, donc ne saurait se laisser enfermer dans aucune formule ni dans aucun système. On peut caractériser la métaphysique d'une certaine façon, par exemple en disant qu'elle est la connaissance des principes universels ; mais ce n'est pas là une définition à proprement parler, et cela ne peut du reste en donner qu'une idée assez vague. Nous y ajouterons quelque chose si nous disons que ce domaine des principes s'étend beaucoup plus loin que ne l'ont pensé certains Occidentaux qui cependant ont fait de la métaphysique, mais d'une manière partielle et incomplète. Ainsi, quand Aristote envisageait la métaphysique comme la connaissance de l'être en tant qu'être, il l'identifiait à l'ontologie, c'est-à-dire qu'il prenait la partie pour le tout. Pour la métaphysique orientale, l'être pur n'est pas le premier ni le plus universel des principes, car il est déjà une détermination ; il faut donc aller au delà de l'être, et c'est même là ce qui importe le plus. C'est pourquoi, en toute conception vraiment métaphysique, il faut toujours réserver la part de l'inexprimable ; et même tout ce qu'on peut exprimer n'est littéralement rien au regard de ce qui dépasse toute expression, comme le fini, quelle que soit sa grandeur, est nul vis-à-vis de l'Infini. On peut suggérer beaucoup plus qu'on n'exprime, et c'est là, en somme, le rôle que jouent ici les formes extérieures ; toutes ces formes, qu'il s'agisse de mots ou de symboles quelconques, ne constituent qu'un support, un point d'appui pour s'élever à des possibilités de conception qui les dépassent incomparablement ; nous reviendrons là-dessus tout à l'heure.

Nous parlons de conceptions métaphysiques, faute d'avoir un autre terme à notre disposition pour nous faire comprendre ; mais qu'on n'aille pas croire pour cela qu'il y ait là rien d'assimilable à des conceptions scientifiques ou philosophiques ; il ne s'agit pas d'opérer des « abstractions » quelconques, mais de prendre une connaissance directe de la vérité telle qu'elle est. La science est la connaissance rationnelle, discursive, toujours indirecte, une connaissance par reflet ; la métaphysique est la connaissance supra-rationnelle, intuitive et immédiate. Cette intuition intellectuelle pure, sans laquelle il n'y a pas de métaphysique vraie, ne doit d'ailleurs aucunement être assimilée à l'intuition dont parlent certains philosophes contemporains, car celle-ci est, au contraire, infra-

rationnelle. Il y a une intuition intellectuelle et une intuition sensible ; l'une est au delà de la raison, mais l'autre est en deçà ; cette dernière ne peut saisir que le monde du changement et du devenir, c'est-à-dire la nature, ou plutôt une infime partie de la nature. Le domaine de l'intuition intellectuelle, au contraire, c'est le domaine des principes éternels et immuables, c'est le domaine métaphysique.

(*À suivre*).

René Guénon.

Études Traditionnelles — N° 221, p. 180-185, mai 1938

LES PORTES SOLSTICIALES

Nous avons dit, dans notre dernier article, que les deux portes zodiacales, qui sont respectivement l'entrée et la sortie de la « caverne cosmique », et que certaines traditions désignent comme la « porte des hommes » et la « porte des dieux », doivent correspondre aux deux solstices ; il nous faut maintenant préciser que la première correspond au solstice d'été, c'est-à-dire au signe du Cancer, et la seconde au solstice d'hiver, c'est-à-dire au signe du Capricorne. Pour en comprendre la raison, il faut se référer à la division du cycle annuel en deux moitiés, l'une « ascendante » et l'autre « descendante » : la première est la période de la marche du Soleil vers le Nord (*uttarâyana*), allant du solstice d'hiver au solstice d'été ; la seconde est celle de la marche du Soleil vers le Sud (*dakshinâyana*), allant du solstice d'été au solstice d'hiver[1]. Dans la tradition hindoue, la phase « ascendante » est mise en rapport avec le *dêva-yâna*, et la phase « descendante » avec le *pitri-yâna*[2], ce qui coïncide exactement avec les désignations des deux portes que nous venons de rappeler : la « porte des hommes » est celle qui donne accès au *pitri-yâna*, et la « porte des dieux » est celle qui donne accès au *dêva-yâna* ; elles doivent donc se situer respectivement au début des deux phases correspondantes, c'est-à-dire que la première doit bien être au solstice d'été et la seconde au solstice d'hiver. Seulement, dans ce cas, il s'agit proprement, non d'une entrée et d'une sortie, mais de deux sorties différentes : cela tient à ce que le point de vue est autre que celui qui se rapporte d'une façon spéciale au rôle initiatique de la caverne, tout en se conciliant d'ailleurs parfaitement avec celui-ci. En effet, la « caverne cosmique » est ici considérée comme le lieu de manifestation de l'être : après s'y être manifesté dans un certain état, tel que l'état humain par exemple, cet être, suivant le degré spirituel auquel il sera parvenu, en sortira par l'une ou l'autre des deux portes : dans un cas, celui du *pitri-yâna*, il devra revenir à un autre état de manifestation, ce qui sera représenté naturellement par une rentrée dans la « caverne cosmique » ainsi envisagée ; au contraire, dans l'autre cas, celui du *dêva-yâna*, il n'y à plus de retour au monde manifesté. Ainsi, l'une des deux portes est à la fois une entrée et une sortie, tandis que l'autre est une sortie définitive ; mais, en ce qui concerne l'initiation, c'est précisément cette sortie définitive qui est le but final, de sorte que l'être, qui est entré par la « porte des hommes », doit, s'il a effectivement atteint ce but, sortir par la « porte des dieux[3] ».

---

[1] Il y à lieu de remarquer que le Zodiaque figuré fréquemment au portail des églises du moyen âge est disposé de façon à marquer nettement cette division du cycle annuel.

[2] Voir notamment *Bhagavad-Gîtâ*, VIII, 23 à 26 ; cf. *L'homme et son devenir selon le Vêdânta*, chap. XXII. Une correspondance analogue se retrouve dans le cycle mensuel, la période de la lune croissante étant de même en rapport avec le *dêva-yâna*, et celle de la lune décroissante avec le *pitri-yâna* ; on peut dire que les quatre phases lunaires correspondent, dans un cycle plus restreint, aux quatre phases solaires qui sont les quatre saisons de l'année.

[3] La « porte des dieux » ne peut être une entrée que dans le cas de descente volontaire, dans le monde manifesté, soit d'un être déjà « délivré », soit d'un être représentant l'expression directe d'un principe « supra-cosmique » ; mais il est évident que ces cas exceptionnels ne rentrent pas dans les processus « normaux » que nous envisageons ici. Nous ferons seulement remarquer qu'on peut facilement comprendre par là la raison pour laquelle la naissance de l'*Avatâra* est considérée comme ayant lieu à l'époque du solstice d'hiver, époque qui est celle de la fête de Noël dans la tradition chrétienne.

Nous avons expliqué précédemment que l'axe solsticial du Zodiaque, relativement vertical par rapport à l'axe équinoxial, doit être regardé comme la projection, dans le cycle solaire annuel, de l'axe polaire Nord-Sud : suivant la correspondance du symbolisme temporel avec le symbolisme spatial des points cardinaux, le solstice d'hiver est en quelque sorte le pôle Nord de l'année, et le solstice d'été son pôle Sud, tandis que les deux équinoxes de printemps et d'automne correspondent de même respectivement à l'Est et à l'Ouest[1]. Cependant, dans le symbolisme vêdique, la porte du *dêva-loka* est située au Nord-Est, et celle du *pitri-loka* au Sud-Ouest ; mais ceci doit être considéré seulement comme une indication plus explicite du sens suivant lequel s'effectue la marche du cycle annuel. En effet, conformément à la correspondance que nous venons de mentionner, la période « ascendante » se déroule en allant du Nord à l'Est, puis de l'Est au Sud ; de même, la période « descendante » se déroule en allant du Sud à l'Ouest, puis de l'Ouest au Nord[2] ; on pourrait donc dire, avec plus de précision encore, que la « porte des dieux » est située au Nord et tournée vers l'Est, qui est toujours regardé comme le côté de la lumière et de la vie, et que la « porte des hommes » est située au Sud et tournée vers l'Ouest, qui est pareillement regardé comme le côté de l'ombre et de la mort ; et ainsi sont exactement déterminées « les deux voies permanentes, l'une claire, l'autre obscure, du monde manifesté ; par l'une il n'est pas de retour (du non-manifesté au manifesté) ; par l'autre on revient en arrière (dans la manifestation[3]) ».

Il reste pourtant encore à résoudre une apparence de contradiction, qui est celle-ci : le Nord est désigné comme le point le plus haut (*uttara*), et c'est d'ailleurs vers ce point qu'est dirigée la marche ascendante du Soleil, tandis que sa marche descendante est dirigée vers le Sud, qui apparaît ainsi comme le point le plus bas ;

---

[1] Dans la journée, la moitié ascendante est de minuit à midi, la moitié descendante de midi à minuit ; minuit correspond à l'hiver et au Nord, midi à l'été et au Sud ; le matin correspond au printemps et à l'Est (côté du lever du Soleil), le soir à l'automne et à l'Ouest (côté du coucher du Soleil). Ainsi, les phases du jour, comme celles du mois, mais à une échelle encore plus réduite, reproduisent analogiquement celles de l'année ; il en est de même, plus généralement, pour un cycle quelconque, qui, quelle que soit son étendue, se divise toujours naturellement suivant la même loi quaternaire. — Suivant le symbolisme chrétien, la naissance de l'*Avatâra* a lieu non seulement au solstice d'hiver, mais aussi à minuit ; elle est donc ainsi doublement en correspondance avec la « porte des dieux ». D'autre part, suivant le symbolisme maçonnique, le travail initiatique s'accomplit « de midi à minuit », ce qui n'est pas moins exact si l'on considère ce travail comme une marche s'effectuant de la « porte des hommes » à la « porte des dieux » ; l'objection qu'on pourrait être tenté de faire en raison du caractère « descendant » de cette période se résout par une application du « sens inverse » de l'analogie, ainsi qu'on le verra plus loin.

[2] Ceci est en relation directe avec la question du sens des « circumambulations » rituelles dans les différentes formes traditionnelles : suivant la modalité « solaire » du symbolisme, ce sens est celui que nous indiquons ici, et la « circumambulation » s'accomplit ainsi en ayant constamment à sa droite le centre autour duquel on tourne ; suivant la modalité « polaire », elle s'accomplit en sens inverse de celui-là, donc en ayant le centre à gauche. Le premier cas est celui de la *pradakshinâ*, telle qu'elle est en usage dans les traditions hindoue et thibétaine ; le second cas se rencontre notamment dans la tradition islamique ; il n'est peut-être pas sans intérêt de remarquer que le sens de ces « circumambulations », allant respectivement de gauche à droite et de droite à gauche, correspond également à la direction de l'écriture dans les langues sacrées de ces mêmes formes traditionnelles. — Dans la Maçonnerie, sous sa forme actuelle, le sens des « circumambulations » est « solaire » ; mais il paraît avoir au contraire été « polaire » dans l'ancien rituel « opératif », selon lequel le « trône de Salomon » était d'ailleurs placé à l'Occident et non à l'Orient.

[3] *Bhagavad-Gîtâ*, VIII, 26. — On peut remarquer que la « clarté » et l'« obscurité », caractérisant respectivement ces deux voies, correspondent exactement aux deux principes complémentaires *yang* et *yin* de la tradition extrême-orientale.

mais, d'autre part, le solstice d'hiver, qui correspond au Nord dans l'année, marquant le début du mouvement ascendant, est en un certain sens le point le plus bas, et le solstice d'été, qui correspond au Sud, et où se termine ce mouvement ascendant, est sous le même rapport le point le plus haut, à partir duquel commencera ensuite le mouvement descendant, qui s'achèvera au solstice d'hiver. La solution de cette difficulté réside dans la distinction qu'il y a lieu de faire entre l'ordre « céleste », auquel appartient la marche du Soleil, et l'ordre « terrestre », auquel appartient au contraire la succession des saisons ; selon la loi générale de l'analogie, ces deux ordres doivent, dans leur corrélation même, être inverses l'un de l'autre, de telle sorte que ce qui est le plus haut suivant l'un devient le plus bas suivant l'autre, et réciproquement : et c'est ainsi que, selon la parole hermétique de la *Table d'Émeraude*, « ce qui est en haut (dans l'ordre céleste) est comme ce qui est en bas (dans l'ordre terrestre) », ou encore que, selon la parole évangélique, « les premiers (dans l'ordre principiel) sont les derniers (dans l'ordre manifesté[1]) ». Il n'en est d'ailleurs pas moins vrai que, en ce qui concerne les « influences » attachées à ces points, c'est toujours le Nord qui demeure « bénéfique », qu'on le considère comme le point vers lequel se dirige la marche ascendante du Soleil dans le ciel, ou, par rapport au monde terrestre, comme l'entrée du *dêva-loka* ; et, de même, le Sud demeure toujours « maléfique », qu'on le considère comme le point vers lequel se dirige la marche descendante du Soleil dans le ciel, ou, par rapport au monde terrestre, comme l'entrée du *pitri-loka*[2]. Il faut ajouter que le monde terrestre peut être regardé comme représentant ici, par transposition, tout l'ensemble du « cosmos » et qu'alors le ciel représentera, suivant la même transposition, le domaine « extra-cosmique » ; à ce point de vue, c'est à l'ordre « spirituel », entendu dans son acception la plus élevée, que devra s'appliquer la

[1] À ce double point de vue correspond, entre autres applications, le fait que, dans des figurations géographiques ou autres, le point placé en haut peut être le Nord ou le Sud ; en Chine, c'est le Sud et, dans le monde occidental, il en fut de même chez les Romains et même pendant une partie du moyen âge ; cet usage est d'ailleurs en réalité, d'après ce que nous venons de dire, le plus correct en ce qui concerne la représentation des choses terrestres, tandis que par contre, quand il s'agit des choses célestes, c'est le Nord qui doit normalement être placé en haut ; mais il va de soi que la prédominance de l'un ou de l'autre des deux points de vue, suivant les formes traditionnelles ou suivant les époques, peut déterminer l'adoption d'une disposition unique pour tous les cas indistinctement ; et, à cet égard, le fait de placer le Nord ou le Sud en haut apparaît généralement comme lié surtout à la distinction des deux modalités « polaire » et « solaire », le point qu'on place en haut étant celui qu'on a devant soi en s'orientant suivant l'une ou l'autre de celles-ci, ainsi que nous l'expliquerons dans la note suivante.

[2] Signalons incidemment, à ce propos, un autre cas où un même point garde aussi une signification constante à travers certains changements qui constituent des renversements apparents, cas auquel nous avons d'ailleurs fait allusion dans un de nos récents comptes rendus (n° de mars 1938, p. 111) : l'orientation peut être prise suivant l'une ou l'autre des deux modalités « polaire » et « solaire » du symbolisme ; dans la première, en regardant l'étoile polaire, c'est-à-dire en se tournant vers le Nord, on a l'Est à sa droite ; dans la seconde, en regardant le Soleil au méridien, c'est-à-dire en se tournant vers le Sud, on a au contraire l'Est à sa gauche ; ces deux modalités ont été notamment en usage en Chine à des époques différentes ; ainsi, le côté auquel a été donnée la prééminence a été parfois la droite et parfois la gauche, mais en fait, il a toujours été l'Est, c'est-à-dire le « côté de la lumière ». — Ajoutons qu'il existe encore d'autres modes d'orientation, par exemple en se tournant vers le Soleil levant ; c'est à celui-ci que se réfère la désignation sanscrite du Sud comme *dakshina* ou le « côté de la droite » ; et c'est également celui qui, en Occident, était pratiqué par les constructeurs du moyen âge pour l'orientation des églises.

considération du « sens inverse » par rapport, non seulement à l'ordre sensible, mais à l'ordre cosmique tout entier[1].

René Guénon.

[1] Pour donner un exemple de cette application, d'ailleurs en relation assez étroite avec ce dont il s'agit ici, la « culmination » du Soleil visible ayant lieu à midi, celle du « Soleil spirituel » pourra être envisagée symboliquement comme ayant lieu à minuit ; c'est pourquoi il est dit que les initiés aux « grands mystères » de l'antiquité « contemplaient le Soleil à minuit » ; à ce point de vue, la nuit représente, non plus l'absence ou la privation de la lumière, mais son état principiel de non-manifestation, ce qui correspond d'ailleurs strictement à la signification supérieure des ténèbres ou de la couleur noire comme symbole du non-manifesté ; et c'est aussi en ce sens que doivent être entendus certains enseignements de l'ésotérisme islamique, suivant lesquels « la nuit est préférable au jour ». On peut remarquer en outre que, si le symbolisme « solaire » a un rapport évident avec le jour, le symbolisme « polaire » a, de son côté, un certain rapport avec la nuit ; et il est encore assez significatif, à cet égard, que le « Soleil de minuit » ait littéralement, dans l'ordre des phénomènes sensibles, sa représentation dans les régions hyperboréennes, c'est-à-dire là même où se situe l'origine de la Tradition primordiale.

LES LIVRES

D. S. Sarma — *Lectures on the Bhagavad-Gita, with an English Translation of the Gita* (N. Subba Rau Pantulu, Rajahmundry ; Luzac and Co., London). La *Bhagavad-Gîtâ* a déjà été traduite bien souvent dans les langues occidentales, et aussi commentée à des points de vue très divers, qui, malheureusement, ne sont pas toujours strictement conformes à l'esprit traditionnel. La présente traduction est tout au moins exempte des déformations « tendancieuses » qui se rencontrent tant dans celles des orientalistes que dans celles des théosophistes, mais elle n'a peut-être pas toute la précision souhaitable ; et ce défaut paraît dû surtout au souci d'éviter autant que possible l'emploi d'une terminologie « technique », ce qui n'est pas sans inconvénients en pareil cas, car le langage courant est nécessairement vague et assez étroitement limité dans ses moyens d'expression ; il y a d'ailleurs là comme un parti pris de « simplification », qui, presque toujours, ne laisse subsister en quelque sorte que le sens le plus extérieur, celui dont la compréhension ne suppose aucune connaissance des multiples données traditionnelles de différents ordres qui sont impliquées dans le texte. Les six conférences qui précèdent la traduction confirment encore cette impression : s'adressant à des étudiants plus ou moins affectés par l'esprit moderne, l'auteur s'est efforcé de leur rendre « acceptables » les enseignements de la *Bhagavad-Gîtâ,* ce qui ne pouvait guère se faire sans les amoindrir par bien des concessions assez fâcheuses ; ne va-t-il pas même jusqu'à essayer, en dépit de la doctrine des cycles qui semble bien lui causer quelque embarras à cet égard, de concilier ces enseignements avec l'idée de « progrès » ? Surtout, il est une équivoque qu'il n'a pas su éviter : il est parfaitement exact que ce qui est exposé dans la *Bhagavad-Gîtâ* est susceptible de s'appliquer à toutes les actions que comporte l'existence humaine ; mais c'est à la condition d'envisager cette existence à la façon traditionnelle, qui confère à toutes choses un caractère authentiquement « sacré », et non point sous l'aspect profane de la « vie ordinaire » au sens moderne ; il y a là deux conceptions qui s'excluent, et l'on ne peut revenir à la première qu'en rejetant entièrement la seconde, et en la considérant nettement comme la déviation illégitime qu'elle est en réalité. Rien ne saurait être plus éloigné de la vérité que de présenter les *shâstras* ou traités traditionnels sur les sciences et les arts comme se rapportant à une « connaissance profane » (*secular knowledge*), ou de réduire le système des castes à un essai de solution, par de simples « penseurs », de ce qu'on appelle aujourd'hui les « problèmes sociaux » ; nous nous demandons si vraiment l'auteur pousse lui-même l'incompréhension jusqu'à ce point, ou s'il n'a pas plutôt voulu seulement par là rendre l'ancienne « culture » (!) hindoue sympathique à son trop moderne auditoire ! Ce n'est pas à dire qu'il n'y ait pas, dans le cours de son exposé, d'autres vues plus « orthodoxes » et plus dignes d'intérêt ; mais, en tout cas, l'intention générale d'une « adaptation » comme celle-là ne peut conduire qu'à méconnaître dans une large mesure la valeur et la portée de tout ce qui a le caractère le plus profondément traditionnel, c'est-à-dire de ce qui est en réalité tout l'essentiel ; et ce n'est pas en s'engageant dans cette voie qu'il sera jamais possible de réagir efficacement contre la dégénérescence de notre époque.

M^rs^ Rhys Davids — *To become or not to become (that is the question !). Episodes in the history of an Indian word* (Luzac and Co., London). Il n'est que trop vrai que les grammairiens, les philologues et les traducteurs ont souvent fait d'assez mauvais travail, et qu'il y aurait fort à faire pour rectifier leurs insuffisances et leurs erreurs ; en cela, nous sommes entièrement d'accord avec l'auteur ; mais est-ce à dire que nous devions lui donner également raison sur le point spécial dont il s'agit ici, c'est-à-dire en ce qui concerne le verbe *bhû* et ses dérivés tels que *bhava* et *bhavya*, dans lesquels, au lieu du sens d'« être » qu'on leur attribue d'ordinaire, elle ne veut voir à peu près exclusivement que celui de « devenir » ? La vérité nous paraît quelque peu différente, et nous ne pensons d'ailleurs pas qu'il y ait besoin de tant de discussions et d'analyses minutieuses pour arriver à l'établir : les deux racines *as* et *bhû* ne sont certes pas synonymes, mais leur rapport correspond exactement à celui de l'« essence » et de la « substance » ; en toute rigueur, le mot « être » devrait effectivement être réservé à la traduction de la première et des termes qui s'y rattachent, tandis que l'idée exprimée par la seconde est proprement celle d'« existence », en entendant par là l'ensemble de toutes les modifications qui dérivent de *Prakriti*. Il va de soi que cette idée d'« existence » implique en quelque façon celle de « devenir », mais aussi qu'elle ne s'y réduit point tout entière, car, dans l'aspect « substantiel » auquel elle se réfère, il y a aussi l'idée de « subsistance » ; faute d'en tenir compte, nous nous demandons comment on pourrait bien traduire, par exemple, un terme tel que *swayambhû*, qui assurément ne peut pas signifier autre chose que « Celui qui subsiste par soi-même ». Sans doute, le langage moderne confond communément « être » et « exister », comme il confond aussi bien d'autres notions ; mais ce sont précisément les confusions de ce genre qu'il faudrait avant tout s'attacher à dissiper, pour restituer aux mots dont on se sert leur sens propre et originel ; au fond, nous ne voyons pas d'autre moyen que celui-là pour améliorer les traductions, du moins dans toute la mesure où le permettent les ressources, malgré tout assez restreintes, des langues occidentales. Malheureusement, bien des idées préconçues viennent trop souvent compliquer les questions les plus simples ; c'est ainsi que M^rs^ Rhys Davids est manifestement influencée par certaines conceptions plus que contestables, et il n'est pas difficile de voir pourquoi elle tient tant au mot « devenir » : c'est que, conformément aux théories de M. Bergson et autres philosophes « évolutionnistes » contemporains, elle considère le « devenir » comme plus réel que l'« être » même, c'est-à-dire que, de ce qui n'est qu'une moindre réalité, elle veut faire au contraire la plus haute et peut-être même la seule réalité ; qu'elle pense ainsi pour son propre compte, assurément, cela ne regarde qu'elle ; mais qu'elle accommode le sens des textes traditionnels à ces conceptions toutes modernes, c'est là quelque chose de beaucoup plus fâcheux. Tout son point de vue est d'ailleurs naturellement affecté par l'« historicisme » : elle croit que telles idées ont dû apparaître à un moment donné, puis changer d'une époque à l'autre, comme s'il s'agissait de simple « pensée » profane ; par surcroît, il y a chez elle, comme nous avons eu déjà l'occasion de nous en apercevoir, une étonnante faculté d'« imaginer » l'histoire, si l'on peut dire, au gré de ses propres vues ; nous nous demandons même si ce n'est bien que d'imagination qu'il s'agit, et, à la

vérité, certaines allusions assez claires à des expériences « psychiques » nous font bien craindre qu'il n'y ait là quelque chose de pire encore !

LES REVUES

— Dans le *Rayonnement Intellectuel*, M. L. Charbonneau-Lassay étudie différents symboles végétaux : les arbres « cruciaux » (n° de janvier-février 1937), dont il rappelle le rapport avec l'« Axe du Monde » ; les arbres à concrétions éclairantes et médicinales, gommes et résines (n° de mars-avril) ; les plantes et fleurs diverses qui ont été, à un titre quelconque, mises en relation avec la Passion du Christ (n° de mai-juin). — Dans les n^os^ de septembre-octobre et novembre-décembre, il examine les représentations « lenticulaires » de la blessure du côté du Christ.

— Dans le *Mercure de France* (n° du 15 mars), M. Ludovic de Gaigneron, dans un article intitulé *Ignorance et Sagesse*, fait une excellente critique du prétendu « progrès » et de l'existence tout artificielle à laquelle il aboutit ; il estime bien préférable la soi-disant « ignorance » d'autrefois, laquelle, en réalité, était seulement « l'ignorance des illusions particulières à une propagande matérialiste qui exploite les exigences accrues d'une sensibilité de surface pour masquer le déterminisme inflexible et barbare des forces aveugles qu'elle multiplie ». Où il y aurait peut-être quelques réserves à faire, c'est lorsqu'il considère l'Église catholique, non seulement comme victime, mais aussi comme responsable en un certain sens de ce « progrès », c'est-à-dire en somme de la déviation moderne ; nous comprenons bien que ce qu'il lui reproche à cet égard, c'est d'avoir négligé les « sciences sacrées », à l'exception de la seule théologie, mais la faute en est peut-être plutôt à l'esprit occidental en général. Quoi qu'il en soit, il est malheureusement vrai que, dans le Christianisme, les rapports entre les deux domaines exotérique et ésotérique semblent n'avoir jamais été établis en fait d'une façon parfaitement normale comme ils l'ont été dans d'autres traditions ; il faut reconnaître qu'il y a là une sorte de « lacune » assez singulière, qui tient sans doute à des raisons multiples et complexes (l'absence d'une langue sacrée propre à la tradition chrétienne, par exemple, pourrait bien en être une), et dont l'explication pourrait d'ailleurs mener assez loin, car, au fond, c'est là ce qui fait que, à aucune époque, la « Chrétienté » n'a jamais pu se réaliser complètement.

— *Action et Pensée* (n° de mars) contient la fin d'un intéressant extrait de Shrî Aurobindo, *L'Énigme de l'Univers*, dont le début avait été donné dans le n° précédent. Ensuite vient la traduction de deux conférences du Swâmî Vivêkânanda, dont la première est intitulée *La Philosophie du Vêdânta*, ce qui implique déjà une équivoque ; l'exposé de quelques considérations assez élémentaires, et même visiblement simplifiées à l'usage d'un auditoire américain, où sont notamment présentées en termes de « croyance » des choses qui en réalité ne peuvent être qu'objet de pure connaissance, aboutit à une conclusion surtout « moraliste » et à une conception plus qu'insuffisante de la *jîvan-mukti*. La seconde conférence, *Ce que l'Inde peut donner au monde*, débute par un emprunt assez fâcheux aux

théories de la moderne « histoire des religions » ; la suite vaut cependant mieux : si, dans l'Inde, toutes les sectes différentes vivent en parfaite harmonie, c'est qu'on y est conscient de cette vérité : « Ce qui existe est Un ; les sages L'appellent de noms divers », tandis qu'ailleurs elle n'est généralement reconnue que par une élite plus ou moins restreinte ; cela du moins est exact, et nous ajouterons que, en somme, cette vérité n'est autre que l'affirmation de l'unité fondamentale qui se dissimule sous la diversité des formes traditionnelles particulières. — Nous avons noté un défaut dont nous ne savons, en l'absence du texte, s'il doit être attribué à l'auteur ou au traducteur : c'est l'emploi extrêmement confus qui est fait des mots « âme » et « esprit » ; nous savons bien qu'il y a là une difficulté qui tient au vague habituel des langues occidentales, mais, malgré tout, il n'est pas impossible d'y échapper, à la condition de ne pas se laisser influencer par les abus du langage courant.

— Dans le *Speculative Mason* (n° d'avril), la suite de l'étude intitulée *The Preparation for Death of a Master Mason* est consacrée à la conception « cyclique » de la vie, envisagée plus spécialement dans la correspondance analogique avec le cycle annuel. — Signalons aussi un article sur les allusions maçonniques contenues dans les œuvres de Rudyard Kipling, et un autre sur le symbolisme de la truelle dans la *Mark Masonry*.

— Dans le *Grand Lodge Bulletin* d'Iowa (n° de février), un article est consacré au rôle joué, dans la Maçonnerie, par le « Livre des Constitutions » et par les *Old Charges* qui l'ont précédé. — Dans le n° de mars, à propos de l'expression de « Loge bleue », qui est employée couramment comme synonyme de « Loge symbolique » (c'est-à-dire travaillant aux trois grades d'Apprenti, de Compagnon et de Maître), le symbolisme de la couleur bleue est étudié, ainsi que sa connexion historique avec le Tabernacle et le Temple de Salomon.

Études Traditionnelles — N° 222, p. 201-207, juin 1938

LA MÉTAPHYSIQUE ORIENTALE[1]

(*Suite*)

L'intellect transcendant, pour saisir directement les principes universels, doit être lui-même d'ordre universel ; ce n'est plus une faculté individuelle, et le considérer comme tel serait contradictoire, car il ne peut être dans les possibilités de l'individu de dépasser ses propres limites, de sortir des conditions qui le définissent en tant qu'individu. La raison est une faculté proprement et spécifiquement humaine ; mais ce qui est au delà de la raison est véritablement « non-humain » ; c'est ce qui rend possible la connaissance métaphysique, et celle-ci, il faut le redire encore, n'est pas une connaissance humaine. En d'autres termes, ce n'est pas en tant qu'homme que l'homme peut y parvenir ; mais c'est en tant que cet être, qui est humain dans un de ses états, est en même temps autre chose et plus qu'un être humain : et c'est la prise de conscience effective des états supra-individuels qui est l'objet réel de la métaphysique, ou mieux encore, qui est la connaissance métaphysique elle-même. Nous arrivons donc ici à un des points les plus essentiels, et il est nécessaire d'y insister : si l'individu était un être complet, s'il constituait un système clos à la façon de la monade de Leibnitz, il n'y aurait pas de métaphysique possible ; irrémédiablement enfermé en lui-même, cet être n'aurait aucun moyen de connaître ce qui n'est pas de l'ordre d'existence auquel il appartient. Mais il n'en est pas ainsi : l'individu ne représente en réalité qu'une manifestation transitoire et contingente de l'être véritable ; il n'est qu'un état spécial parmi une multitude indéfinie d'autres états du même être ; et cet être est, en soi, absolument indépendant de toutes ses manifestations, de même que, pour employer une comparaison qui revient à chaque instant dans les textes hindous, le soleil est absolument indépendant des multiples images dans lesquelles il se réfléchit. Telle est la distinction fondamentale du « Soi » et du « moi », de la personnalité et de l'individualité ; et, de même que les images sont reliées par les rayons lumineux à la source solaire sans laquelle elles n'auraient aucune existence et aucune réalité, de même l'individualité, qu'il s'agisse d'ailleurs de l'individualité humaine ou de tout autre état analogue de manifestation, est reliée à la personnalité, au centre principiel de l'être par cet intellect transcendant dont il vient d'être question. Il n'est pas possible, dans les limites de cet exposé, de développer plus complètement ces considérations, ni de donner une idée plus précise de la théorie des états multiples de l'être ; mais je pense cependant en avoir dit assez pour en faire tout au moins pressentir l'importance capitale dans toute doctrine véritablement métaphysique. Théorie, ai-je dit, mais ce n'est pas seulement de théorie qu'il s'agit, et c'est là encore un point qui demande à être expliqué. La connaissance théorique, qui n'est encore qu'indirecte et en quelque sorte symbolique, n'est qu'une préparation, d'ailleurs indispensable, de la véritable

[1] Voir les *Études Traditionnelles* de mai 1938.

connaissance. Elle est du reste la seule qui soit communicable d'une certaine façon, et encore ne l'est-elle pas complètement ; c'est pourquoi toute exposition n'est qu'un moyen d'approcher de la connaissance, et cette connaissance, qui n'est tout d'abord que virtuelle, doit ensuite être réalisée effectivement. Nous trouvons ici une nouvelle différence avec cette métaphysique partielle à laquelle nous avons fait allusion précédemment, celle d'Aristote par exemple, déjà théoriquement incomplète en ce qu'elle se limite à l'être, et où, de plus, la théorie semble bien être présentée comme se suffisant à elle-même, au lieu d'être ordonnée expressément en vue d'une réalisation correspondante, ainsi qu'elle l'est toujours dans toutes les doctrines orientales. Pourtant, même dans cette métaphysique imparfaite, nous serions tenté de dire cette demi-métaphysique, on rencontre parfois des affirmations qui, si elles avaient été bien comprises, auraient dû conduire à de tout autres conséquences : ainsi, Aristote ne dit-il pas nettement qu'un être est tout ce qu'il connaît ? Cette affirmation de l'identification par la connaissance, c'est le principe même de la réalisation métaphysique ; mais ici ce principe reste isolé, il n'a que la valeur d'une déclaration toute théorique, on n'en tire aucun parti, et il semble que, après l'avoir posé, on n'y pense même plus ; comment se fait-il qu'Aristote lui-même et ses continuateurs n'aient pas mieux vu tout ce qui y était impliqué ? Il est vrai qu'il en est de même en bien d'autres cas, et qu'ils paraissent oublier parfois des choses aussi essentielles que la distinction de l'intellect pur et de la raison, après les avoir cependant formulées non moins explicitement ; ce sont là d'étranges lacunes. Faut-il y voir l'effet de certaines limitations qui seraient inhérentes à l'esprit occidental, sauf des exceptions plus ou moins rares, mais toujours possibles ? Cela peut être vrai dans une certaine mesure, mais pourtant il ne faut pas croire que l'intellectualité occidentale ait été, en général, aussi étroitement limitée autrefois qu'elle l'est à l'époque moderne. Seulement, des doctrines comme celles-là ne sont après tout que des doctrines extérieures, bien supérieures à beaucoup d'autres, puisqu'elles renferment malgré tout une part de métaphysique vraie, mais toujours mélangée à des considérations d'un autre ordre, qui, elles, n'ont rien de métaphysique... Nous avons, pour notre part, la certitude qu'il y a eu autre chose que cela en Occident, dans Si la connaissance purement théorique était à elle-même sa propre fin, si la métaphysique devait en rester là, ce serait déjà quelque chose, assurément, mais ce serait tout à fait insuffisant. En dépit de la certitude véritable, plus forte encore qu'une certitude mathématique, qui est attachée déjà à une telle connaissance, ce ne serait en somme, dans un ordre incomparablement supérieur, que l'analogue de ce qu'est dans son ordre inférieur, terrestre et humain, la spéculation scientifique et philosophique. Ce n'est pas là ce que doit être la métaphysique ; que d'autres s'intéressent à un « jeu de l'esprit » ou à ce qui peut sembler tel, c'est leur affaire ; pour nous, les choses de ce genre nous sont plutôt indifférentes, et nous pensons que les curiosités du psychologue doivent être parfaitement étrangères au métaphysicien. Ce dont il s'agit pour celui-ci, c'est de connaître ce qui est, et de le connaître de telle façon qu'on est soi-même, réellement et effectivement, tout ce que l'on connaît.

Quant aux moyens de la réalisation métaphysique, nous savons bien quelle objection peuvent faire, en ce qui les concerne, ceux qui croient devoir contester la possibilité de cette réalisation. Ces moyens, en effet, doivent être à la portée de l'homme ; ils doivent, pour les premiers stades tout au moins, être adaptés aux conditions de l'état humain, puisque c'est dans cet état que se trouve actuellement l'être qui, partant de là, devra prendre possession des états supérieurs. C'est donc dans des formes appartenant à ce monde où se situe sa manifestation présente que l'être prendra un point d'appui pour s'élever au-dessus de ce monde même ; mots, signes symboliques, rites ou procédés préparatoires quelconques, n'ont pas d'autre raison d'être ni d'autre fonction : comme nous l'avons déjà dit, ce sont là des supports et rien de plus. Mais, diront certains, comment se peut-il que ces moyens purement contingents produisent un effet qui les dépasse immensément, qui est d'un tout autre ordre que celui auquel ils appartiennent eux-mêmes ? Nous ferons d'abord remarquer que ce ne sont en réalité que des moyens accidentels, et que le résultat qu'ils aident à obtenir n'est nullement leur effet ; ils mettent l'être dans les dispositions voulues pour y parvenir plus aisément, et c'est tout. Si l'objection que nous envisageons était valable dans ce cas, elle vaudrait également pour les rites religieux, pour les sacrements, par exemple, où la disproportion n'est pas moindre entre le moyen et la fin ; certains de ceux qui la formulent n'y ont peut-être pas assez songé. Quant à nous nous ne confondons pas un simple moyen avec une cause au vrai sens de ce mot, et nous ne regardons pas la réalisation métaphysique comme un effet de quoi que ce soit, parce qu'elle n'est pas la production de quelque chose qui n'existe pas encore, mais la prise de conscience de ce qui est, d'une façon permanente et immuable, en dehors de toute succession temporelle ou autre, car tous les états de l'être, envisagés dans leur principe, sont en parfaite simultanéité dans l'éternel présent.

Nous ne voyons donc aucune difficulté à reconnaître qu'il n'y a pas de commune mesure entre la réalisation métaphysique et les moyens qui y conduisent ou, si l'on préfère, qui la préparent. C'est d'ailleurs pourquoi nul de ces moyens n'est strictement nécessaire, d'une nécessité absolue ; ou du moins il n'est qu'une seule préparation vraiment indispensable, et c'est la connaissance théorique. Celle-ci, d'autre part, ne saurait aller bien loin sans un moyen que nous devons ainsi considérer comme celui qui jouera le rôle le plus important et le plus constant : ce moyen, c'est la concentration ; et c'est là quelque chose d'absolument étranger, de contraire même aux habitudes mentales de l'Occident moderne, où tout ne tend qu'à la dispersion et au changement incessant. Tous les autres moyens ne sont que secondaires par rapport à celui-là : ils servent surtout à favoriser la concentration, et aussi à harmoniser entre eux les divers éléments de l'individualité humaine, afin de préparer la communication effective entre cette individualité et les états supérieurs de l'être.

Ces moyens pourront d'ailleurs, au point de départ être variés presque indéfiniment, car, pour chaque individu, ils devront être appropriés à sa nature spéciale, conformes à ses aptitudes et à ses dispositions particulières. Ensuite, les

différences iront en diminuant, car il s'agit de voies multiples qui tendent toutes vers un même but ; et, à partir d'un certain stade, toute multiplicité aura disparu ; mais alors les moyens contingents et individuels auront achevé de remplir leur rôle. Ce rôle, pour montrer qu'il n'est nullement nécessaire, certains textes hindous le comparent à celui d'un cheval à l'aide duquel un homme parviendra plus vite et plus facilement au terme de son voyage, mais sans lequel il pourrait aussi y parvenir. Les rites, les procédés divers indiqués en vue de la réalisation métaphysique, on pourrait les négliger et néanmoins, par la seule fixation constante de l'esprit et de toutes les puissances de l'être sur le but de cette réalisation, atteindre finalement ce but suprême ; mais, s'il est des moyens qui rendent l'effort moins pénible, pourquoi les négliger volontairement ? Est-ce confondre le contingent et l'absolu que de tenir compte des conditions de l'état humain, puisque c'est de cet état, contingent lui-même, que nous sommes actuellement obligés de partir pour la conquête des états supérieurs, puis de l'état suprême et inconditionné ?

Indiquons maintenant, d'après les enseignements qui sont communs à toutes les doctrines traditionnelles de l'Orient, les principales étapes de la réalisation métaphysique. La première, qui n'est que préliminaire en quelque sorte, s'opère dans le domaine humain et ne s'étend pas encore au-delà des limites de l'individualité. Elle consiste dans une extension indéfinie de cette individualité, dont la modalité corporelle, la seule qui soit développée chez l'homme ordinaire, ne représente qu'une portion très minime ; c'est de cette modalité corporelle qu'il faut partir en fait, d'où l'usage, pour commencer, de moyens empruntés à l'ordre sensible, mais qui devront d'ailleurs avoir une répercussion dans les autres modalités de l'être humain. La phase dont nous parlons est en somme la réalisation ou le développement de toutes les possibilités qui sont virtuellement contenues dans l'individualité humaine, qui en constituent comme des prolongements multiples s'étendant en divers sens au delà du domaine corporel et sensible ; et c'est par ces prolongements que pourra ensuite s'établir la communication avec les autres états.

(*À suivre*).

René Guénon.

Études Traditionnelles — N° 222, p. 224-230, juin 1938

LE SYMBOLISME DU ZODIAQUE CHEZ LES PYTHAGORICIENS

Nous avons traité la question des portes solsticiales en nous référant surtout directement à la tradition hindoue, parce que c'est dans celle-ci que les données qui s'y rapportent sont présentées de la façon la plus nette ; mais il s'agit là de quelque chose qui, en réalité, est commun à toutes les traditions, et qu'on peut retrouver aussi dans l'antiquité occidentale. Dans le Pythagorisme, notamment, ce symbolisme zodiacal paraît bien avoir eu une importance tout aussi considérable ; les expressions de « porte des hommes » et de « porte des dieux », que nous avons employées, appartiennent d'ailleurs à la tradition grecque ; seulement, les renseignements qui sont parvenus jusqu'à nous sont ici tellement fragmentaires et incomplets que leur interprétation peut donner lieu à bien des confusions, que n'ont pas manqué de commettre, comme nous allons le voir, ceux qui les ont considérés isolément et sans les éclairer par une comparaison avec d'autres traditions.

Avant tout, pour éviter certaines équivoques sur la situation respective des deux portes, il faut se souvenir de ce que nous avons dit sur l'application du « sens inverse », suivant qu'on les envisage par rapport à l'ordre terrestre ou à l'ordre céleste : la porte solsticiale d'hiver, ou le signe du Capricorne, correspond au Nord dans l'année, mais au Sud quant à la marche du Soleil dans le ciel ; de même, la porte solsticiale d'été, ou le signe du Cancer, correspond au Sud dans l'année, et au Nord quant à la marche du Soleil. C'est pourquoi, tandis que le mouvement « ascendant » du Soleil va du Sud au Nord et son mouvement « descendant » du Nord au Sud, la période « ascendante » de l'année doit être regardée au contraire comme s'accomplissant en allant du Nord au Sud, et sa période « descendante » en allant du Sud au Nord, ainsi que nous l'avons déjà dit précédemment. C'est par rapport à ce dernier point de vue que, suivant le symbolisme vêdique, la porte du *dêva-loka* est située vers le Nord et celle du *pitri-loka* vers le Sud, sans qu'il y ait là, malgré les apparences, aucune contradiction avec ce que nous allons maintenant trouver ailleurs.

Nous citerons, en l'accompagnant des explications et des rectifications nécessaires, le résumé des données pythagoriciennes exposé par M. Jérôme Carcopino[1] : « Les Pythagoriciens, dit celui-ci, avaient bâti toute une théorie sur les rapports du Zodiaque avec la migration des âmes. À quelle date remonte-t-elle ? Il est impossible de le savoir. Toujours est-il qu'au II^e^ siècle de notre ère, elle s'épanouissait dans les écrits du Pythagoricien Nouménios, auxquels il nous est loisible d'atteindre, par un résumé sec et tardif de Proclos, dans son commentaire à la *République* de Platon, et par une analyse, à la fois plus ample et plus ancienne,

[1] *La Basilique pythagoricienne de la Porte Majeure*. — N'ayant pas le volume à notre disposition, nous citons d'après l'article publié antérieurement sous le même titre dans la *Revue des Deux-Mondes* (n° du 15 novembre 1926).

de Porphyre, aux chapitres XXI et XXII du *De Antro Nympharum* ». Il y a là, notons-le tout de suite, un assez bel exemple d'« historicisme » : la vérité est qu'il ne s'agit nullement d'une théorie « bâtie » plus ou moins artificiellement, à telle ou telle date, par les Pythagoriciens ou par d'autres, à la façon d'une simple vue philosophique ou d'une conception individuelle quelconque ; il s'agit d'une connaissance traditionnelle, concernant une réalité d'ordre initiatique, et qui, en raison même de son caractère traditionnel, n'a et ne peut avoir aucune origine chronologiquement assignable. Bien entendu, ce sont là des considérations qui peuvent échapper à un « érudit » ; mais du moins doit-il pouvoir comprendre ceci : si la théorie dont il s'agit avait été « bâtie par les Pythagoriciens », comment expliquer qu'elle se retrouve partout, en dehors de toute influence grecque, et notamment dans les textes vêdiques, qui sont assurément fort antérieurs au Pythagorisme ? Cela encore, M. Carcopino, en tant que « spécialiste » de l'antiquité gréco-latine, peut malheureusement l'ignorer ; mais, d'après ce qu'il rapporte lui-même par la suite, cette donnée se trouve déjà chez Homère ; donc, même chez les Grecs, elle était connue, nous ne dirons pas seulement avant Nouménios, ce qui est trop évident, mais avant Pythagore lui-même ; c'est un enseignement traditionnel qui s'est transmis d'une façon continue à travers les siècles, et peu importe la date peut-être « tardive » à laquelle certains auteurs, qui n'ont rien inventé et n'en ont pas eu la prétention, l'ont formulé par écrit d'une façon plus ou moins précise.

Cela dit, revenons à Proclos et à Porphyre : « Nos deux auteurs concordent pour attribuer à Nouménios la détermination des points extrêmes du ciel, le tropique d'hiver, sous le signe du Capricorne, et le tropique d'été, sous celui du Cancer, et pour définir, évidemment d'après lui, et d'après les « théologiens » qu'il cite et qui lui ont servi de guides, le Cancer et le Capricorne comme les deux portes du ciel. Soit pour descendre dans la génération, soit pour remonter à Dieu, les âmes devaient donc nécessairement franchit l'une d'elles ». Par « points extrêmes du ciel », expression un peu trop elliptique pour être parfaitement claire en elle- même, il faut naturellement entendre ici les points extrêmes atteints par le Soleil dans sa course annuelle, et où il s'arrête en quelque sorte, d'où le nom de « solstices » ; c'est à ces points solsticiaux que correspondent les deux « portes du ciel », ce qui est bien exactement la doctrine traditionnelle que nous connaissons déjà. Comme nous l'avons indiqué ailleurs[1], ces deux points étaient parfois symbolisés, par exemple sous le trépied de Delphes et sous les pieds des coursiers du char solaire, par le poulpe et le dauphin, qui représentent respectivement le Cancer et le Capricorne. Il va de soi, d'autre part, que les auteurs en question n'ont pas pu attribuer à Nouménios la détermination même des points solsticiaux, qui furent connus de tout temps ; ils se sont simplement référés à lui comme à un de ceux qui en avaient parlé avant eux, et comme lui-même s'était déjà référé à d'autres « théologiens ».

[1] *Quelques aspects du symbolisme du poisson* (n° de février 1936).

Il s'agit ensuite de préciser le rôle propre de chacune des deux portes, et c'est là que va apparaître la confusion : « Selon Proclos, Nouménios les aurait étroitement spécialisées : par la porte du Cancer, la chute des âmes sur la terre ; par celle du Capricorne, l'ascension des âmes dans l'éther. Chez Porphyre, au contraire, il est dit seulement que le Cancer est au Nord et favorable à la descente, le Capricorne au Midi et favorable à la montée : de sorte qu'au lieu d'être strictement assujetties au « sens unique », les âmes auraient conservé, tant à l'aller qu'au retour, une certaine liberté de circulation ». La fin de cette citation n'exprime, à vrai dire, qu'une interprétation dont il convient de laisser toute la responsabilité à M. Carcopino ; nous ne voyons pas du tout en quoi ce que dit Porphyre serait « contraire » à ce que dit Proclos ; c'est peut-être formulé d'une façon un peu plus vague, mais cela semble bien vouloir dire la même chose au fond : ce qui est « favorable » à la descente ou à la montée doit sans doute s'entendre comme ce qui la rend possible, car il n'est guère vraisemblable que Porphyre ait voulu laisser subsister par là une sorte d'indétermination, ce qui, étant incompatible avec le caractère rigoureux de la science traditionnelle, ne serait en tout cas chez lui qu'une preuve d'ignorance pure et simple sur ce point. Quoi qu'il en soit, il est visible que Nouménios n'a fait que répéter; sur le rôle des deux portes, l'enseignement traditionnel connu ; d'autre part, s'il place, comme l'indique Porphyre, le Canter au Nord et le Capricorne au Midi, c'est qu'il a en vue leur situation dans le ciel ; c'est d'ailleurs ce qu'indique assez nettement le fait que, dans ce qui précède, il est question des « tropiques », qui ne peuvent avoir d'autre signification que celle-là, et non pas des « solstices », qui se rapporteraient au contraire plus directement au cycle annuel ; et c'est pourquoi la situation énoncée ici est inverse de celle que donne le symbolisme védique, sans pourtant que cela fasse aucune différence réelle, puisqu'il y a là deux points de vue également légitimes, et qui s'accordent parfaitement entre eux dès qu'on a compris leur rapport.

Nous allons voir quelque chose de bien plus extraordinaire encore : M. Carcopino continue en disant qu'« il est difficile, en l'absence de l'original, de dégager de ces allusions divergentes », mais qui, devons-nous ajouter, ne sont en réalité divergentes que dans sa pensée, « la véritable doctrine de Nouménios », qui, nous l'avons vu, n'est point sa doctrine propre, mais seulement l'enseignement rapporté par lui, ce qui est d'ailleurs plus important et plus digne d'intérêt ; « mais il ressort du contexte de Porphyre que, même exposée sous sa forme la plus élastique », comme s'il pouvait y avoir de l'« élasticité » dans une question qui est uniquement affaire de connaissance exacte, « elle resterait en contradiction avec celles de certains de ses prédécesseurs, et, notamment, avec le système que des Pythagoriciens plus anciens avaient appuyé sur leur interprétation des vers de l'*Odyssée* où Homère a décrit la grotte d'Ithaque », c'est-à-dire cet « antre des Nymphes » qui n'est pas autre chose qu'une des figurations de la « caverne cosmique » dont nous avons parlé précédemment. « Homère, note Porphyre, ne s'est pas borné à dire que cette grotte avait deux portes. Il a spécifié que l'une était tournée du côté du Nord, et l'autre, plus divine, du côté du Midi, et que l'on descendait par la porte du Nord. Mais il n'a pas indiqué si l'on pouvait descendre

par la porte du Midi. Il dit seulement : c'est l'entrée des dieux. Jamais l'homme ne prend le chemin des immortels ». Nous pensons que ce doit être là le texte même de Porphyre, et nous n'y voyons pas la contradiction annoncée ; mais voici maintenant le commentaire de M. Carcopino : « Aux termes de cette exégèse, on aperçoit, en ce raccourci de l'univers qu'est l'antre des Nymphes, les deux portes qui se dressent aux cieux et sous lesquelles passent les âmes, et, à l'inverse du langage que Proclos prête à Nouménios, c'est celle du Nord, le Capricorne, qui fut réservée d'abord à la sortie des âmes, et celle du Midi, le Cancer, par conséquent, qu'on assigna à leur retour à Dieu ».

Maintenant que nous avons achevé la citation, nous pouvons facilement nous rendre compte que la prétendue contradiction, là encore, n'existe que du fait de M. Carcopino ; il y a en effet dans la dernière phrase une erreur manifeste, et même une double erreur, qui semble véritablement inexplicable. D'abord, c'est M. Carcopino qui ajoute de sa propre initiative la mention du Capricorne et du Cancer ; Homère, d'après Porphyre, désigne seulement les deux portes par leur situation au Nord et au Midi, sans indiquer les signes zodiacaux correspondants ; mais, puisqu'il précise que la porte « divine » est celle du Midi, il faut en conclure que c'est celle-là qui correspond pour lui au Capricorne, tout comme pour Nouménios, c'est-à-dire que lui aussi place ces portes suivant leur situation dans le ciel, ce qui paraît donc avoir été, d'une façon générale, le point de vue dominant dans toute la tradition grecque, même avant le Pythagorisme. Ensuite, la sortie des âmes du « cosmos » et leur « retour à Dieu » ne sont proprement qu'une seule et même chose, de sorte que M. Carcopino attribue, apparemment sans s'en apercevoir, le même rôle à l'une et à l'autre des deux portes ; Homère dit bien, au contraire, que c'est par la porte du Nord que s'effectue la « descente », c'est-à-dire l'entrée dans la « caverne cosmique », ou, en d'autres termes, dans le monde de la génération ou de la manifestation individuelle. Quant à la porte du Midi, c'est la sortie du « cosmos », et, par conséquent, c'est par elle que s'effectue la « montée » des êtres en voie de libération ; Homère ne dit pas expressément si l'on peut aussi descendre par cette porte, mais cela n'est pas nécessaire, car, en la désignant comme l'« entrée des dieux », il indique suffisamment quelles sont les « descentes » exceptionnelles qui s'effectuent par là, conformément à ce que nous avons expliqué dans notre dernier article. Enfin, que la situation des deux portes soit envisagée par rapport à la marche du Soleil dans le ciel, comme dans la tradition grecque, ou par rapport aux saisons dans le cycle annuel terrestre, comme dans la tradition hindoue, c'est bien toujours le Cancer qui est la « porte des hommes » et le Capricorne qui est la « porte des dieux » ; il ne peut y avoir aucune variation là-dessus, et, en fait, il n'y en a aucune ; ce n'est que l'incompréhension des « érudits » modernes qui croit découvrir, chez les divers interprètes des doctrines traditionnelles, des divergences et des contradictions qui ne s'y trouvent point.

René Guénon.

LES LIVRES

Xavier Guichard — *Éleusis Alésia : Enquête sur les origines de la civilisation européenne* (Imprimerie F. Paillart, Abbeville). Quoi qu'on pense des vues exposées dans cet ouvrage, il convient, en tout cas, de rendre hommage à la somme de travail qu'il représente, à la patience et à la persévérance dont l'auteur a fait preuve, consacrant à ces recherches, pendant plus de vingt ans, tous les loisirs que lui laissaient ses occupations professionnelles. Il a étudié ainsi tous les lieux qui, non seulement en France, mais à travers toute l'Europe, portent un nom paraissant dérivé, parfois sous des formes assez altérées, de celui d'Alésia ; il en a trouvé un nombre considérable, et il a remarqué que tous présentent certaines particularités topographiques communes : ils « occupent des sites entourés par des cours d'eau plus ou moins importants qui les isolent en presqu'îles », et ils « possèdent tous une source minérale ». Dès une époque « préhistorique » ou tout au moins « protohistorique », ces « lieux alésiens » auraient été choisis, en raison de leur situation privilégiée, comme « lieux d'assemblée » (ce serait là le sens primitif du nom qui les désigne), et ils seraient bientôt devenus des centres d'habitation, ce qui semblerait confirmé par les nombreux vestiges qu'on y découvre généralement. Tout cela, en somme, est parfaitement plausible, et tendrait seulement à montrer que, dans les régions dont il s'agit, ce qu'on appelle la « civilisation » remonterait beaucoup plus loin qu'on ne le suppose d'ordinaire, et sans même qu'il y ait eu depuis lors aucune véritable solution de continuité. Il y aurait peut-être seulement, à cet égard, quelques réserves à faire sur certaines assimilations de noms : celle même d'*Alesia* et d'*Éleusis* n'est pas si évidente que l'auteur semble le croire, et d'ailleurs, d'une façon générale, on peut regretter que certaines des considérations auxquelles il se livre témoignent de connaissances linguistiques insuffisantes ou peu sûres sur bien des points ; mais, même en laissant de côté les cas plus ou moins douteux, il en reste encore bien assez, surtout dans l'Europe occidentale, pour justifier ce que nous venons de dire. Il va de soi, du reste, que l'existence de cette ancienne « civilisation » n'a rien qui puisse nous étonner, quels qu'aient été d'autre part son origine et ses caractères ; nous reviendrons plus loin sur ces dernières questions. — Mais il y a encore autre chose, et qui est apparemment plus extraordinaire : l'auteur a constaté que les « lieux alésiens » étaient régulièrement disposés sur certaines lignes rayonnant autour d'un centre, et allant d'une extrémité à l'autre de l'Europe ; il a trouvé vingt-quatre de ces lignes, qu'il appelle « itinéraires alésiens », et qui convergent toutes au mont Poupet, près d'Alaise, dans le Doubs. Outre ce système de lignes géodésiques, il y en a même un second, formé d'une « méridienne », d'une « équinoxiale » et de deux « solsticiales », dont le centre est en un autre point de la même « alésia », marqué par une localité portant le nom de Myon ; et il y a encore des séries de « lieux alésiens » (dont certains coïncident avec quelques-uns des précédents) jalonnant des lignes qui correspondant exactement aux différents degrés de longitude et de latitude. Tout cela forme un ensemble assez complexe, et dans lequel, malheureusement, on ne peut pas dire que tout apparaisse comme absolument rigoureux : ainsi, les vingt-quatre lignes du premier système ne forment pas toutes entre elles des angles

égaux ; il suffirait d'ailleurs d'une très légère erreur de direction au point de départ pour avoir, à une certaine distance, un écart considérable, ce qui laisse une assez large part d'« approximation » ; il y a aussi des « lieux alésiens » isolés en dehors de ces lignes, donc des exceptions ou des anomalies… D'autre part, on ne voit pas bien quelle a pu être l'importance toute spéciale de l'« alésia » centrale ; il est possible que réellement elle en ait eu une, à une époque lointaine, mais il est cependant assez étonnant qu'aucune trace n'en ait subsisté par la suite, à part quelques « légendes » qui n'ont en somme rien de bien exceptionnel, et qui sont même peu de chose à côté de celles qui sont rattachées à beaucoup d'autres lieux ; en tout cas, il y a là une question qui n'est pas résolue, et qui même, dans l'état actuel des choses, est peut-être insoluble. Quoi qu'il en soit, il y a une autre objection plus grave, que l'auteur ne paraît pas avoir envisagée, et qui est la suivante : d'un côté, comme on l'a vu tout d'abord, les « lieux alésiens » sont définis par certaines conditions relevant de la configuration naturelle du sol ; d'un autre côté, ils sont situés sur des lignes qui auraient été tracées artificiellement par les hommes d'une certaine époque ; comment peuvent se concilier ces deux choses d'ordre tout différent ? Les « lieux alésiens » ont ainsi, en quelque sorte, deux définitions distinctes, et l'on ne voit pas en vertu de quoi elles peuvent arriver à se rejoindre ; cela demanderait tout au moins une explication, et, en l'absence de celle-ci, il faut reconnaître qu'il y a là quelque invraisemblance. Il en serait autrement si l'on disait que la plupart des lieux présentant les caractères « alésiens » sont naturellement répartis suivant certaines lignes déterminées ; ce serait peut-être étrange, mais non pas impossible au fond, car il se peut que le monde soit en réalité beaucoup plus « géométrique » qu'on ne le pense ; et, dans ce cas, les hommes n'auraient eu, en fait, qu'à reconnaître l'existence de ces lignes et à les transformer en routes reliant entre eux leurs différents établissement « alésiens » ; si les lignes dont il s'agit ne sont pas une simple illusion « cartographique », nous ne voyons guère qu'on puisse en rendre compte autrement. — Nous venons de parler de routes, et c'est bien en effet ce qu'implique l'existence, sur les « itinéraires alésiens », de certains « jalons de distance », constitués par des localités dont la plupart portent des noms tels que Calais, Versailles, Myon, Millières ; ces localités se trouvent à des distances du centre qui sont des multiples exacts d'une unité de mesure à laquelle l'auteur donne la désignation conventionnelle de « stade alésien » ; et ce qui est particulièrement remarquable, c'est que cette unité, qui aurait été le prototype du stade grec, du mille romain et de la lieue gauloise, est égale à la sixième partie d'un degré, d'où il résulte que les hommes qui en avaient fixé la longueur devaient connaître avec précision les véritables dimensions de la sphère terrestre. À ce propos, l'auteur signale des faits qui indiquent que les connaissances possédées par les géographes de l'antiquité « classique », tels que Strabon et Ptolémée, loin d'être le résultat de leurs propres découvertes, ne représentaient que les restes d'une science beaucoup plus ancienne, voire même « préhistorique », dont la plus grande partie était alors perdue. Ce qui nous étonne, c'est que, en dépit de constatations de ce genre, il accepte les théories « évolutionnistes » sur lesquelles est bâtie toute la « préhistoire » telle qu'on l'enseigne « officiellement » ; qu'il les admette

véritablement, ou que seulement il n'ose pas se risquer à les contredire, il y a là, dans son attitude, quelque chose qui n'est pas parfaitement logique et qui enlève beaucoup de force à sa thèse. En réalité, ce côté de la question ne pourrait être éclairé que par la notion des sciences traditionnelles, et celle-ci n'apparaît nulle part dans cette étude, où l'on ne trouve même pas l'expression du moindre soupçon qu'il ait pu exister une science dont l'origine ait été autre qu'« empirique », et qui ne se soit pas formée « progressivement » par une longue suite d'observations, au moyen desquelles l'homme est supposé être sorti peu à peu d'une prétendue ignorance « primitive », qui ici se trouve simplement reportée un peu plus loin dans le passé qu'on ne l'estime communément. — Le même défaut de toute donnée traditionnelle affecte aussi, bien entendu, la façon dont est envisagée la genèse de la « civilisation alésienne » : la vérité est que toutes choses, aux origines et même encore bien plus tard, avaient un caractère rituel et « sacré » ; il n'y a donc pas lieu de se demander si des influences « religieuses » (mot d'ailleurs bien impropre) ont pu s'exercer sur tel ou tel point particulier, ce qui ne répond qu'à un point de vue par trop moderne, et ce qui a même parfois pour effet de renverser complètement certains rapports. Ainsi, si l'on admet que la désignation des « Champs-Elysées » est en relation avec les noms « alésiens » (ce qui, du reste, semble quelque peu hypothétique), il ne faudrait pas en conclure que le séjour des morts fut conçu sur le modèle des lieux habités près desquels leurs corps étaient enterrés, mais bien plutôt, au contraire, que ces lieux eux-mêmes furent choisis ou disposés en conformité avec les exigences rituelles auxquelles présidait cette conception, et qui comptaient alors certainement beaucoup plus que de simples préoccupations « utilitaires », si même celles-ci pouvaient exister comme telles en des temps où la vie humaine était tout entière régie par la connaissance traditionnelle. D'autre part, il est possible que les « mythes élyséens » aient eu un lien avec des « cultes chthoniens » (et ce que nous avons exposé sur le symbolisme de la caverne expliquerait même leur relation, dans certains cas, avec les « mystères » initiatiques), mais encore conviendrait-il de préciser davantage le sens qu'on attache à cette assertion ; en tout cas, la « Déesse-Mère » était assurément tout autre chose que la « Nature », à moins que par là on ne veuille entendre la *Natura naturans*, ce qui n'est plus du tout une conception « naturaliste ». Nous devons ajouter qu'une prédominance donnée à la « Déesse-Mère » ne paraît pas pouvoir remonter au delà des débuts du *Kali-Yuga*, dont elle serait même assez nettement caractéristique ; et ceci permettrait peut-être de « dater » plus exactement la « civilisation alésienne », nous voulons dire de déterminer la période cyclique à laquelle elle doit être rapportée : il s'agit là de quelque chose qui est assurément bien antérieur à l'« histoire » au sens ordinaire de ce mot, mais qui, malgré cela, n'en est pas moins fort éloigné déjà des véritables origines. — Enfin, l'auteur semble très préoccupé d'établir que la « civilisation européenne » a eu son origine en Europe même, en dehors de toute intervention d'influences étrangères et surtout orientales ; mais, à vrai dire, ce n'est pas précisément ainsi que la question devrait se poser. Nous savons que l'origine première de la tradition, et par conséquent de toute « civilisation », fut en réalité hyperboréenne, et non pas orientale ni occidentale ; mais, à l'époque dont il s'agit, il est évident qu'un courant secondaire

peut être envisagé comme ayant plus directement donné naissance à cette « civilisation alésienne », et, en fait, divers indices pourraient faire penser surtout, à cet égard, au courant atlantéen, dans la période où il se répandit de l'Occident vers l'Orient après la disparition de l'Atlantide elle-même ; ce n'est là, bien entendu, qu'une simple suggestion, mais qui, tout au moins, ferait aisément rentrer dans le cadre des données traditionnelles tout ce qu'il peut y avoir de vraiment fondé dans les résultats de ces recherches. En tout cas, il n'est pas douteux qu'une question comme celle des « lieux alésiens » ne pourrait être traitée complètement et exactement qu'au seul point de vue de la « géographie sacrée » ; mais il faut bien dire que celle-ci est certainement, parmi les antiques sciences traditionnelles, une de celles dont la reconstitution donnerait lieu actuellement aux plus grandes difficultés, et peut-être même, sur bien des points, à des difficultés tout à fait insurmontables ; et, en présence de certaines énigmes qu'on rencontre dans ce domaine, il est permis de se demander si, même au cours des périodes où aucun cataclysme notable ne s'est produit, la « figure » du monde terrestre n'a pas changé parfois de bien étrange façon.

St. Kramrisch — *A Survey of Painting in the Deccan* (The India Society, London). Ce volume est une histoire de la peinture dans le Deccan depuis l'époque d'Ajantâ jusqu'à nos jours, c'est-à-dire pendant près de deux mille ans, accompagnée de nombreuses planches montrant des exemples caractéristiques des différentes périodes. La partie la plus intéressante, au point de vue où nous nous plaçons ici, est celle où sont exposés les principes de la peinture la plus ancienne, celle du type d'Ajantâ : elle ne vise pas à représenter l'espace tel qu'il est perçu par l'œil, mais bien l'espace tel qu'il est conçu dans le « mental » du peintre ; aussi ne peut-elle être interprétée ni en termes de surface ni en termes de profondeur ; mais les figures et les objets « viennent en avant », en quelque sorte, et prennent leur forme dans ce mouvement même, comme s'ils sortaient d'un « au-delà » indifférencié du monde corporel pour parvenir à leur état de manifestation. La « perspective multiple » sous laquelle les objets sont représentés, la simultanéité des différentes scènes, qui est comme une « perspective multiple » dans le temps, et aussi l'absence d'ombres, sont également des caractères de cet espace mental, par lesquels il se distingue de l'espace sensible. Les considérations sur le rythme et ses différentes modalités dans cette peinture, sur le caractère de *mudrâs* qu'y ont essentiellement tous les mouvements des figures, sur la valeur symbolique des couleurs, et sur divers autres points encore, que nous ne pouvons songer à résumer, ne sont pas moins dignes d'intérêt ; et les références aux textes traditionnels montrent nettement la base doctrinale et métaphysique sur laquelle repose entièrement une telle conception de l'art.

Shrî Aurobindo — *The Mother* (Arya Publishing House, Calcutta). Ce petit livre traite de la divine *Shakti* et de l'attitude que doivent avoir envers elle ceux qui visent à une réalisation spirituelle ; cette attitude est définie comme un « abandon » total, mais il ne faut pas se méprendre sur le sens qu'il convient d'attacher à ce mot. En effet, il est dit expressément, dès le début, que la collaboration de deux pouvoirs

est indispensable, « une aspiration fixe et sans défaillance qui appelle d'en bas, et une suprême Grâce qui répond d'en haut », et, plus loin, que, « tant que la nature inférieure est active (c'est-à-dire, en somme, tant que l'individualité existe comme telle), l'effort personnel du *Sâdhaka* demeure nécessaire ». Dans ces conditions, il est évident qu'il ne saurait aucunement s'agir d'une attitude de « passivité » comme celle des mystiques, ni, à plus forte raison, d'un « quiétisme » quelconque ; cet « abandon » est bien plutôt comparable, sinon même tout à fait identique au fond, à ce qui est appelé, en termes islamiques, *et-tawkîl ala 'Llah*. Le dernier chapitre, particulièrement important et intéressant, expose les principaux aspects de la *Shakti* et leurs fonctions respectives par rapport au monde manifesté.

D. V. Fumet — *Notre Sœur la Douleur* (Éditions du Seuil, Paris). Sous ce titre d'inspiration franciscaine, l'auteur développe une série de réflexions sur l'origine, le rôle et la signification de la douleur ; il part de ce point de vue très juste, et trop oublié aujourd'hui, que toutes choses ont une valeur symbolique, en vertu de laquelle « la création fut comme un graphique de l'Esprit de Dieu, comme un cachet relatif de l'Absolu » ; mais pourquoi craint-il d'être pour cela « accusé de platonisme », comme si ce n'était pas là, au fond, une vue inhérente à toute doctrine traditionnelle sans exception ? Il y aurait sans doute des réserves à faire sur l'interprétation qu'il donne de certains symboles, et qui n'est pas toujours parfaitement sûre : ainsi, par exemple, nous n'avons jamais vu qu'il y ait lieu d'attribuer au cercle un caractère « satanique »… Quant à la question même de la douleur, il semble, si nous comprenons bien la pensée de l'auteur, qu'il s'agisse surtout d'en opérer en quelque sorte la « transmutation » ; cela vaut assurément beaucoup mieux que de la glorifier en elle-même comme on le fait trop souvent en Occident, où, à cet égard comme à tant d'autres, on ne paraît guère se rendre compte des dangers que présente la passivité sous toutes ses formes, car, en définitive, c'est inévitablement à encourager la passivité qu'aboutit pratiquement cette exaltation de la douleur.

P. Saintyves — *L'Astrologie populaire, étudiée spécialement dans les doctrines et les traditions relatives à l'influence de la Lune : Essai sur la méthode dans l'étude du Folklore des opinions et des croyances* (Librairie Émile Nourry, Paris). On retrouve, dans cet ouvrage posthume, les qualités et les défauts qui sont non seulement ceux de l'auteur, mais aussi, plus généralement, ceux de tous les « folkloristes » : il faut avoir bien soin d'y distinguer, d'une part, le recueil des faits et des documents patiemment et consciencieusement rassemblés, ce qui représente un travail incontestablement valable et utile dans son ordre, et, d'autre part, l'interprétation et l'appréciation qui en sont données conformément à une mentalité essentiellement « profane » et « rationaliste ». Il y a cependant ici quelque chose qui n'est certes pas sans intérêt à notre point de vue : l'auteur a été amené à reconnaître que les soi-disant « opinions populaires » sont en réalité dérivées originairement d'une source « savante » ; nous dirions, plus précisément, qu'elles sont des vestiges d'une ancienne science traditionnelle, peut-être déformée ou incomprise parfois, mais dont elles ont néanmoins conservé certaines données qui,

sans de telles « survivances », se seraient complètement perdues dans bien des cas. Seulement, la valeur de cette science traditionnelle elle-même est ici totalement méconnue, parce que son point de vue et ses méthodes n'ont assurément rien de commun avec ceux des sciences modernes, qu'on est convenu de regarder comme les seules qui méritent d'être prises en considération ; on va même jusqu'à faire grief à la science traditionnelle d'être fondée sur des principes et non sur de simples constatations expérimentales, ce qui d'ailleurs, notons-le en passant, devrait couper court à la légende du prétendu « empirisme » des anciens. Ce qui est vraiment curieux, c'est qu'on nie de parti pris l'existence de faits conformes à cette science, comme si cela était incompatible avec son caractère avant tout doctrinal ; que la connaissance ait dégénéré en « croyance » parce qu'elle a cessé d'être comprise, et que, notamment, il y ait des confusions dues à ce que certaines expressions symboliques ont été prises dans un sens grossièrement littéral par des ignorants, cela est bien certain ; mais ce qui ne l'est pas moins, c'est que des « croyances » auxquelles les faits auraient apporté un démenti constant n'auraient pas pu se maintenir indéfiniment à travers les siècles. Il est assez remarquable aussi que tout ce qui se rapporte à l'influence de la Lune ait le don d'exciter particulièrement la fureur des gens qui se vantent d'avoir « l'esprit scientifique », au sens où on l'entend aujourd'hui, et surtout des « vulgarisateurs » (voir par exemple Arago et Flammarion, dont on trouvera dans ce livre des citations bien caractéristiques à cet égard) ; il y a là quelque chose dont on peut s'étonner à première vue, car un tel acharnement contre des choses qui paraissent tout au moins inoffensives n'est guère facile à justifier ; mais n'y aurait-il pas à cela des raisons plus profondes qu'on ne le croirait, et tenant par quelque côté à la « tactique » même de l'esprit antitraditionnel ?

LES REVUES

— Dans le *Symbolisme* (n° de mars), G. Persigout étudie les *Ascensions mithriaque, pythagoricienne, judéo-chrétienne et hermétique*, c'est-à-dire ce qui, dans ces différentes traditions, représente « l'action purificatrice du Feu, le désir ascensionnel de l'Âme et le mystère final de la Libération » ; cet exposé manque malheureusement de netteté, et la trop grande part qui y est faite à des informations de source toute profane y est bien certainement pour quelque chose ; le « syncrétisme psychique des traditions religieuses », notamment, nous rappelle les pires incompréhensions des « historiens des religions », qui prennent pour des « emprunts » purement extérieurs toutes les similitudes symboliques qu'ils constatent sans pouvoir en pénétrer le sens profond. — Dans le numéro d'avril, F. Ménard étudie *Le Principe d'analogie*, en insistant surtout, à très juste raison, sur l'application du « sens inverse ».

— Dans la *Revue Internationale des Sociétés Secrètes* (n° du 15 avril), la suite des articles sur *Les Ancêtres de la Franc-Maçonnerie en France* est consacrée à l'examen de la bibliographie de Philippe, duc de Wharton, dont nous avons eu déjà à parler récemment. L'auteur ne pense pas que ce personnage ait pu être Grand-

Maître des Loges de France en qualité de Grand-Maître de la Grande Loge d'Angleterre, car, à cette époque (1722-1723), il semble bien qu'aucune Loge n'ait encore été fondée en France ; nous avions aussi fait cette remarque précédemment ; mais il interprète de façon erronée un passage de Gould, disant que la Loge fondée à Madrid par le duc de Wharton en 1728 fut « la première Loge reconnue par la Grande Loge d'Angleterre » ; Gould veut sans doute dire « en Espagne », et non pas « en pays étranger » d'une façon générale, puisqu'il paraît certain qu'une Loge, de fondation anglaise également, exista tout au moins à Paris dès 1725.

Études Traditionnelles — N^o 223, p. 241-249, juillet 1938

LA MÉTAPHYSIQUE ORIENTALE[1]

(*Suite*).

Cette réalisation de l'individualité intégrale est désignée par toutes les traditions comme la restauration, de ce qu'elles appellent l'« état primordial », état qui est regardé comme celui de l'homme véritable, et qui échappe déjà à certaines des limitations caractéristiques de l'état ordinaire, notamment à celle qui est due à la condition temporelle. L'être qui a atteint cet « état primordial » n'est encore qu'un individu humain, il n'est en possession effective d'aucun état supra-individuel ; et pourtant il est dès lors affranchi du temps, la succession apparente des choses s'est transmuée pour lui en simultanéité ; il possède consciemment une faculté qui est inconnue à l'homme ordinaire et que l'on peut appeler le « sens de l'éternité ». Ceci est d'une extrême importance, car celui qui ne peut sortir du point de vue de la succession temporelle et envisager toutes choses en mode simultané est incapable de la moindre conception de l'ordre métaphysique. La première chose à faire pour qui veut parvenir véritablement à la connaissance métaphysique, c'est de se placer hors du temps, nous dirions volontiers dans le « non-temps » si une telle expression ne devait pas paraître trop singulière et inusitée. Cette conscience de l'intemporel peut d'ailleurs être atteinte d'une certaine façon, sans doute très incomplète, mais déjà réelle pourtant, bien avant que soit obtenu dans sa plénitude cet « état primordial » dont nous venons de parler.

On demandera peut-être : pourquoi cette dénomination d'« état primordial » ? C'est que toutes les traditions, y compris celle de l'Occident (car la Bible elle-même ne dit pas autre chose), sont d'accord pour enseigner que cet état est celui qui était normal aux origines de l'humanité, tandis que l'état présent n'est que le résultat d'une déchéance, l'effet d'une sorte de matérialisation progressive qui s'est produite au cours des âges, pendant la durée d'un certain cycle. Nous ne croyons pas à l'« évolution », au sens que les modernes donnent à ce mot ; les hypothèses soi-disant scientifiques qu'ils ont imaginées ne correspondent nullement à la réalité. Il n'est d'ailleurs pas possible de faire ici plus qu'une simple allusion à la théorie des cycles cosmiques, qui est particulièrement développée dans les doctrines hindoues ; ce serait sortir de notre sujet, car la cosmologie n'est pas la métaphysique, bien qu'elle en dépende assez étroitement ; elle n'en est qu'une application à l'ordre physique, et les vraies lois naturelles ne sont que des conséquences, dans un domaine relatif et contingent, des principes universels et nécessaires.

Revenons à la réalisation métaphysique : sa seconde phase se rapporte aux états supra-individuels, mais encore conditionnés, bien que leurs conditions soient tout

[1] Voir les *Études Traditionnelles* de mai et juin 1938.

autres que celles de l'état humain. Ici, le monde de l'homme, où nous étions encore au stade précédent, est entièrement et définitivement dépassé. Il faut dire plus : ce qui est dépassé, c'est le monde des formes dans son acception la plus générale, comprenant tous les états individuels quels qu'ils soient, car la forme est la condition commune à tous ces états, celle par laquelle se définit l'individualité comme telle. L'être, qui ne peut plus être dit humain, est désormais sorti du « courant des formes », suivant l'expression extrême-orientale. Il y aurait d'ailleurs encore d'autres distinctions à faire, car cette phase peut se subdiviser : elle comporte en réalité plusieurs étapes, depuis l'obtention d'états qui, bien qu'informels, appartiennent encore à l'existence manifestée, jusqu'au degré d'universalité qui est celui de l'être pur.

Pourtant, si élevés que soient ces états par rapport à l'état humain, si éloignés qu'ils soient de celui-ci, ils ne sont encore que relatifs, et cela est vrai même du plus haut d'entre eux, celui qui correspond au principe de toute manifestation. Leur possession n'est donc qu'un résultat transitoire, qui ne doit pas être confondu avec le but dernier de la réalisation métaphysique ; c'est au delà de l'être que réside ce but, par rapport auquel tout le reste n'est qu'acheminement et préparation. Ce but suprême, c'est l'état absolument inconditionné, affranchi de toute limitation ; pour cette raison même, il est entièrement inexprimable, et tout ce qu'on en peut dire ne se traduit que par des termes de forme négative : négation des limites qui déterminent et définissent toute existence dans sa relativité. L'obtention de cet état, c'est ce que la doctrine hindoue appelle la « Délivrance », quand elle la considère par rapport aux états conditionnés, et aussi l'« Union », quand elle l'envisage par rapport au Principe suprême.

Dans cet état inconditionné, tous les autres états de l'être se retrouvent d'ailleurs en principe, mais transformés, dégagés des conditions spéciales qui les déterminaient en tant qu'états particuliers. Ce qui subsiste, c'est tout ce qui a une réalité positive, puisque c'est là que tout a son principe ; l'être « délivré » est vraiment en possession de la plénitude de ses possibilités. Ce qui a disparu, ce sont seulement les conditions limitatives, dont la réalité est toute négative, puisqu'elles ne représentent qu'une « privation » au sens où Aristote entendait ce mot. Aussi, bien loin d'être une sorte d'anéantissement comme le croient quelques Occidentaux, cet état final est au contraire, l'absolue plénitude, la réalité suprême vis-à-vis de laquelle tout le reste n'est qu'illusion.

Ajoutons encore que tout résultat, même partiel, obtenu par l'être au cours de la réalisation métaphysique l'est d'une façon définitive. Ce résultat constitue pour cet être une acquisition permanente, que rien ne peut-jamais lui faire perdre ; le travail accompli dans cet ordre, même s'il vient à être interrompu avant le terme final, est fait une fois pour toutes, par là même qu'il est hors du temps. Cela est vrai même de la simple connaissance théorique, car toute connaissance porte son fruit en elle-même, bien différente en cela de l'action, qui n'est qu'une modification momentanée de l'être et qui est toujours séparée de ses effets. Ceux-ci, du reste,

sont du même domaine et du même ordre d'existence que ce qui les a produits ; l'action ne peut avoir pour effet de libérer de l'action, et ses conséquences ne s'étendent pas au delà des limites de l'individualité, envisagée d'ailleurs dans l'intégralité de l'extension dont elle est susceptible. L'action, quelle qu'elle soit, n'étant pas opposée à l'ignorance qui est la racine de toute limitation, ne saurait la faire évanouir : seule la connaissance dissipe l'ignorance comme la lumière du soleil dissipe les ténèbres, et c'est alors que le « Soi », l'immuable et éternel principe de tous les états manifestés et non-manifestés, apparait dans sa suprême réalité.

Après cette esquisse très imparfaite et qui ne donne assurément qu'une bien faible idée de ce que peut être la réalisation métaphysique, il faut faire une remarque qui est tout à fait essentielle pour éviter de graves erreurs d'interprétation : c'est que tout ce dont il s'agit ici n'a aucun rapport avec des phénomènes quelconques, plus ou moins extraordinaires. Tout ce qui est phénomène est d'ordre physique ; la métaphysique est au delà des phénomènes ; et nous prenons ce mot dans sa plus grande généralité. Il résulte de là, entre autres conséquences, que les états dont il vient d'être parlé n'ont absolument rien de « psychologiques » ; il faut le dire nettement, parce qu'il s'est parfois produit à cet égard de singulières confusions. La psychologie, par définition même, ne saurait avoir de prise que sur des états humains, et encore, telle qu'on l'entend aujourd'hui, elle n'atteint qu'une zone fort restreinte dans les possibilités de l'individu, qui s'étendent bien plus loin que les spécialistes de cette science ne peuvent le supposer. L'individu humain, en effet, est à la fois beaucoup plus et beaucoup moins qu'on ne le pense d'ordinaire en Occident : il est beaucoup plus, en raison de ses possibilités d'extension indéfinie au-delà de la modalité corporelle à laquelle se rapporte en somme tout ce qu'on en étudie communément ; mais il est aussi beaucoup moins, puisque, bien loin de constituer un être complet et se suffisant à lui-même, il n'est qu'une manifestation extérieure, une apparence fugitive revêtue par l'être véritable, et dont l'essence de celui-ci n'est nullement affectée dans son immutabilité.

Il faut insister sur ce point, que le domaine métaphysique est entièrement en dehors du monde phénoménal, car les modernes, habituellement, ne connaissent et ne recherchent guère que les phénomènes ; c'est à ceux-ci qu'ils s'intéressent presque exclusivement, comme en témoigne d'ailleurs le développement qu'ils ont donné aux sciences expérimentales ; et leur inaptitude métaphysique procède de la même tendance. Sans doute, il peut arriver que certains phénomènes spéciaux se produisent dans le travail de réalisation métaphysique, mais d'une façon tout accidentelle ; c'est là un résultat plutôt fâcheux, car les choses de ce genre ne peuvent être qu'un obstacle pour celui qui serait tenté d'y attacher quelque importance. Celui qui se laisse arrêter et détourner de sa voie par les phénomènes, celui surtout qui se laisse aller à rechercher des « pouvoirs » exceptionnels, a bien peu de chances de pousser la réalisation plus loin que le degré auquel il est déjà arrivé lorsque survient cette déviation.

Cette remarque amène naturellement à rectifier quelques interprétations erronées qui ont cours au sujet du terme de« Yoga » ; n'a-t-on pas prétendu parfois, en effet, que ce que les Hindous désignent par ce mot est le développement de certains pouvoirs latents de l'être humain ? Ce que nous venons de dire suffit pour montrer qu'une telle définition doit être rejetée. En réalité, ce mot « Yoga » est celui que nous avons traduit aussi littéralement que possible par « Union » ; ce qu'il désigne proprement, c'est donc le but suprême de la réalisation métaphysique : et le « Yogi », si l'on veut l'entendre au sens le plus strict, est uniquement celui qui a atteint ce but. Toutefois, il est vrai que, par extension, ces mêmes termes sont, dans certains cas, appliqués aussi à des stades préparatoires à l'« Union » ou même à de simples moyens préliminaires, et à l'être qui est parvenu aux états correspondants à ces stades ou qui emploie ces moyens pour y parvenir. Mais comment pourrait-on soutenir qu'un mot dont le sens premier est « Union » désigne proprement et primitivement des exercices respiratoires ou quelque autre chose de ce genre ? Ces exercices et d'autres, basés généralement sur ce que nous pouvons appeler la science du rythme, figurent effectivement parmi les moyens les plus usités en vue de la réalisation métaphysique ; mais qu'on ne prenne pas pour la fin ce qui n'est qu'un moyen contingent et accidentel et qu'on ne prenne pas non plus pour la signification originelle d'un mot ce qui n'en est qu'une acception secondaire et plus ou moins détournée.

En parlant de ce qu'est primitivement le « Yoga », et en disant que ce mot a toujours désigné essentiellement la même chose, on peut songer à poser une question dont nous n'avons rien dit jusqu'ici : ces doctrines métaphysiques traditionnelles auxquelles nous empruntons toutes les données que nous exposons, quelle en est l'origine ? La réponse est très simple, encore qu'elle risque de soulever les protestations de ceux qui voudraient tout envisager au point de vue historique : c'est qu'il n'y a pas d'origine ; nous voulons dire par là qu'il n'y a pas d'origine humaine, susceptible d'être déterminée dans le temps. En d'autres termes, l'origine de la tradition, si tant est que ce mot d'origine ait encore une raison d'être en pareil cas, est « non-humaine » comme la métaphysique elle-même. Les doctrines de cet ordre n'ont pas apparu à un moment quelconque de l'histoire de l'humanité ; l'allusion que nous avons faite à l'« état primordial », et aussi, d'autre part, ce que nous avons dit du caractère intemporel de tout ce qui est métaphysique, devraient permettre de le comprendre sans trop de difficulté, à la condition qu'on se résigne à admettre, contrairement à certains préjugés, qu'il y a des choses auxquelles le point de vue historique n'est nullement applicable. La vérité métaphysique est éternelle ; par là-même, il y a toujours eu des êtres qui ont pu la connaître réellement et totalement. Ce qui peut changer, ce ne sont que des formes extérieures, des moyens contingents ; et ce changement même n'a rien de ce que les modernes appellent « évolution », il n'est qu'une simple adaptation à telles ou telles circonstances particulières, aux conditions spéciales d'une race ou d'une époque déterminée. De là résulte la multiplicité des formes ; mais le fond de la doctrine n'en est aucunement modifié ou affecté, pas plus que l'unité et l'identité

essentielles de l'être ne sont altérées par la multiplicité de ses états de manifestation.

La connaissance métaphysique, et la réalisation qu'elle implique pour être vraiment tout ce qu'elle doit être, sont donc possibles partout et toujours, en principe tout au moins et si cette possibilité est envisagée d'une façon absolue en quelque sorte ; mais en fait, pratiquement si l'on peut dire, et en un sens relatif, sont-elles également possibles dans n'importe quel milieu et sans tenir le moindre compte des contingences ? Là-dessus, nous serons beaucoup moins affirmatif, du moins en ce qui concerne la réalisation ; et cela s'explique par le fait que celle-ci, à son commencement, doit prendre son point d'appui dans l'ordre des contingences. Il peut y avoir des conditions particulièrement défavorables, comme celles qu'offre le monde occidental moderne, si défavorables qu'un tel travail y est à peu près impossible, et qu'il pourrait même être dangereux de l'entreprendre, en l'absence de tout appui fourni par le milieu, et dans une ambiance qui ne peut que contrarier et même annihiler les efforts de celui qui s'y livrerait. Par contre, les civilisations que nous appelons traditionnelles sont organisées de telle façon qu'on peut y rencontrer une aide efficace, qui sans doute n'est pas rigoureusement indispensable, pas plus que tout ce qui est extérieur, mais sans laquelle il est cependant bien difficile d'obtenir des résultats effectifs. Il y a là quelque chose qui dépasse les forces d'un individu humain isolé même si cet individu possède par ailleurs les qualifications requises ; aussi ne voudrions-nous encourager personne, dans les conditions présentes, à s'engager inconsidérément dans une telle entreprise ; et ceci va nous conduire directement à notre conclusion.

Pour nous, la grande différence entre l'Orient et l'Occident (et il s'agit ici exclusivement de l'Occident moderne), la seule différence même qui soit vraiment essentielle, car toutes les autres en sont dérivées, c'est celle-ci : d'une part, conservation de la tradition avec tout ce qu'elle implique ; de l'autre, oubli et perte de cette même tradition ; d'un côté, maintien de la connaissance métaphysique ; de l'autre, ignorance complète de tout ce qui se rapporte à ce domaine. Entre des civilisations qui ouvrent à leur élite les possibilités que nous avons essayé de faire entrevoir, qui lui donnent les moyens les plus appropriés pour réaliser effectivement ces possibilités, et qui, à quelques-uns tout au moins, permettent ainsi de les réaliser dans leur plénitude, entre ces civilisations traditionnelles et une civilisation qui s'est développée dans un sens purement matériel, comment pourrait-on trouver une commune mesure ? Et qui donc, à moins d'être aveuglé par je ne sais quel parti pris, osera prétendre que la supériorité matérielle compense l'infériorité intellectuelle ? Intellectuelle, disons-nous, mais en entendant par là la véritable intellectualité, celle qui ne se limite pas à l'ordre humain ni à l'ordre naturel, celle qui rend possible la connaissance métaphysique pure dans son absolue transcendance. Il me semble qu'il suffit de réfléchir un instant à ces questions pour n'avoir aucun doute ni aucune hésitation sur la réponse qu'il convient d'y apporter.

La supériorité matérielle de l'Occident moderne n'est pas contestable ; personne ne la lui conteste non plus, mais personne ne la lui envie. Il faut aller plus loin : ce développement matériel excessif, l'Occident risque d'en périr tôt ou tard s'il ne se ressaisit à temps, et s'il n'en vient à envisager sérieusement le « retour aux origines », suivant une expression qui est en usage dans certaines écoles d'ésotérisme musulman. De divers côtés, on parle beaucoup aujourd'hui de « défense de l'Occident » ; mais malheureusement, on ne semble pas comprendre que c'est contre lui-même surtout que l'Occident a besoin d'être défendu, que c'est de ses propres tendances actuelles que viennent les principaux et les plus redoutables de tous les dangers qui le menacent réellement. Il serait bon de méditer là-dessus un peu profondément, et l'on ne saurait trop y inviter tous ceux qui sont encore capables de réfléchir. Aussi est-ce par là que je terminerai mon exposé, heureux si j'ai pu faire, sinon comprendre pleinement, du moins pressentir quelque chose de cette intellectualité orientale dont l'équivalent ne se trouve plus en Occident, et donner un aperçu, si imparfait soit-il, de ce qu'est la métaphysique vraie, la connaissance par excellence, qui est, comme le disent les textes sacrés de l'Inde, seule entièrement véritable, absolue, infinie et suprême.

René Guénon.

Études Traditionnelles — N° 223, p. 273-277, juillet 1938

LE SYMBOLISME SOLSTICIAL DE JANUS

Nous avons vu que le symbolisme des deux portes solsticiales, en Occident, existait chez les Grecs et plus spécialement chez les Pythagoriciens ; il se retrouve également chez les Latins, où il était essentiellement lié au symbolisme de Janus. Comme nous avons déjà fait allusion à celui-ci et à ses divers aspects en maintes occasions, nous n'envisagerons ici que les points qui se rattachent plus directement à ce que nous avons exposé dans nos derniers articles, bien qu'il soit d'ailleurs difficile de les isoler entièrement de l'ensemble très complexe dont ils font partie.

Janus, sous l'aspect dont il s'agit présentement, est proprement le *janitor* qui ouvre et ferme les portes (*januae*) du cycle annuel, avec les clefs qui sont un de ses principaux attributs ; et nous rappellerons, à ce propos, que la clef est un symbole « axial ». Ceci se rapporte naturellement au côté « temporel » du symbolisme de Janus : ses deux visages, suivant l'interprétation la plus habituelle, sont considérés comme représentant respectivement le passé et l'avenir ; or cette considération du passé et de l'avenir se retrouve évidemment, pour un cycle quelconque, tel que le cycle annuel, quand on l'envisage de l'une et de l'autre de ses deux extrémités. À ce point de vue, d'ailleurs, il importe d'ajouter, pour compléter la notion du « triple temps », que, entre le passé qui n'est plus et l'avenir qui n'est pas encore, le véritable visage de Janus, celui qui regarde le présent, n'est, dit-on, ni l'un ni l'autre de ceux que l'on peut voir. Ce troisième visage, en effet, est invisible parce que le présent, dans la manifestation temporelle, n'est qu'un instant insaisissable[1] ; mais, lorsqu'on s'élève au-dessus des conditions de cette manifestation transitoire et contingente, le présent contient au contraire toute réalité. Le troisième visage de Janus correspond, dans un autre symbolisme, celui de la tradition hindoue, à l'œil frontal de *Shiva*, invisible aussi, puisqu'il n'est représenté par aucun organe corporel, et qui figure le « sens de l'éternité » ; un regard de ce troisième œil réduit tout en cendres, c'est-à-dire qu'il détruit toute manifestation ; mais, lorsque la succession est transmuée en simultanéité, le temporel en intemporel, toutes choses se retrouvent et demeurent dans l'« éternel présent », de telle sorte que la destruction apparente n'est véritablement qu'une « transformation ».

Revenons à ce qui concerne plus particulièrement le cycle: annuel : ses portes, que Janus a pour fonction d'ouvrir et de fermer, ne sont autres que les portes solsticiales dont nous avons parlé. Aucun doute n'est possible à cet égard ; en effet, Janus a donné son nom au mois de janvier (*januarius*), qui est le premier mois de l'année, celui par lequel elle s'ouvre, lorsqu'elle commence normalement au solstice d'hiver ; en outre, ce qui est encore plus net, la fête de Janus, à Rome, était célébrée aux deux solstices par les *Collegia Fabrorum* ; nous aurons tout à l'heure à insister davantage sur ce

[1] C'est aussi pour cette raison que certaines langues comme l'hébreu et l'arabe, n'ont pas de forme verbale correspondant proprement au présent.

dernier point. Les portes solsticiales donnant accès, ainsi que nous l'avons dit précédemment, aux deux moitiés ascendante et descendante du cycle zodiacal qui y ont leurs points de départ respectifs, Janus, que nous avons déjà vu apparaître comme le « Maître du triple temps » (désignation qui est également appliquée à *Shiva* par la tradition hindoue), est aussi par là le « Maître des deux voies », de ces deux voies de la droite et de la gauche que les Pythagoriciens représentaient par la lettre Y[1], et qui sont, au fond, identiques au *dêva-yâna* et au *pitri-yâna*[2]. On peut facilement comprendre, d'après cela, que les clefs de Janus sont en réalité les mêmes que celles qui, suivant la tradition chrétienne, ouvrent et ferment le « Royaume des Cieux » (la voie par laquelle celui-ci est atteint correspondant en ce sens au *dêva-yâna*[3]), et cela d'autant plus que, sous un autre rapport, ces deux mêmes clefs, l'une d'or et l'autre d'argent, étaient aussi celles des « grands mystères » et des « petits mystères ».

En effet, Janus était le dieu de l'initiation[4], et cette attribution est des plus importantes, non seulement en elle-même, mais aussi, au point de vue où nous nous plaçons en ce moment, parce qu'il y a là une connexion manifeste avec ce que nous avons dit du rôle proprement initiatique de le caverne et des autres « images du monde » qui en sont des équivalents, rôle qui nous a précisément amené à envisager la question des portes solsticiales. C'est d'ailleurs à ce titre que Janus présidait aux *Collegia Fabrorum*, ceux-ci étant les dépositaires des initiations qui, comme dans toutes les civilisations traditionnelles, étaient liées à l'exercice des métiers ; et ce qui est très remarquable, c'est qu'il y a là quelque chose qui, loin d'avoir disparu avec l'ancienne civilisation romaine, s'est continué sans interruption dans le Christianisme même, et dont, si étrange que cela puisse paraître à ceux qui ignorent certaines « transmissions », on peut encore retrouver la trace jusqu'à nos jours.

Dans le Christianisme, les fêtes solsticiales de Janus sont devenues celles des deux saints Jean, et celles-ci sont toujours célébrées aux mêmes époques, c'est-à-dire aux environs immédiats des deux solstices d'hiver et d'été[5] ; et ce qui est bien significatif aussi, c'est que l'aspect ésotérique de la tradition chrétienne a toujours été regardé

---

[1] C'est ce que figurait aussi, sous une forme exotérique et « moralisée » le mythe d'Hercule entre la Vertu et le Vice, dont le symbolisme a été conservé dans la sixième lame du Tarot. L'antique symbole pythagoricien à d'ailleurs eu d'autres « survivances » assez curieuses : c'est ainsi qu'on le retrouve, à l'époque de la Renaissance, dans la marque de l'imprimeur Nicolas du Chemin, dessiné par Jean Cousin.

[2] Le mot sanscrit *yâna* a la même racine que le latin *ire*, et, suivant Cicéron, c'est de cette racine que dérive le nom même de Janus, dont la forme est d'ailleurs singulièrement proche de celle de *yâna*.

[3] À propos de ce symbolisme des deux voies, il y a lieu d'ajouter qu'il en est une troisième, la « voie du milieu », qui conduit directement à la « Délivrance » ; à cette voie correspondrait le prolongement supérieur non tracé de la partie verticale de la lettre Y, et ceci est encore à rapprocher de ce qui a été dit plus haut au sujet du troisième visage invisible de Janus.

[4] Notons que le mot *initiatio* vient de *in-ire*, et qu'ainsi on y retrouve encore le verbe *ire* auquel se rattache le nom de Janus.

[5] La Saint-Jean d'hiver est ainsi très proche de la fête de Noël, qui, à un autre point de vue, correspond aussi non moins exactement au solstice d'hiver, ainsi que nous l'avons déjà expliqué. Un vitrail du XIII^e^ siècle de l'église Saint-Rémi, à Reims, présente une figuration particulièrement curieuse, et sans doute exceptionnelle, en rapport avec ce dont il s'agit ici ; on a discuté assez vainement la question de savoir quel est celui des deux saints Jean qu'il représente ; la vérité est que, sans qu'il faille voir là la moindre confusion, il représente les deux, synthétisés dans la figure d'un seul personnage, ce que montrent les deux tournesols placés en sens opposés au-dessus de la tête de celui-ci, et qui correspondent ici aux deux solstices et des deux visages de Janus. Signalons encore incidemment, à titre de curiosité, que l'expression populaire « Jean qui pleure et Jean qui rit » est en réalité un souvenir des deux visages opposés de Janus.

comme « johannite », ce qui donne à ce fait un sens dépassant nettement, quelles que puissent être les apparences extérieures, le domaine simplement religieux et exotérique. La succession des anciens *Collegia Fabrorum* a d'ailleurs été transmise régulièrement aux corporations qui, à travers tout le moyen âge, ont gardé le même caractère initiatique, et notamment à celle des constructeurs ; celle-ci eut donc naturellement pour patrons les deux saints Jean, et de là vient l'expression bien connue de « Loge de saint Jean », qui a été conservée par la Maçonnerie, celle-ci n'étant elle-même rien d'autre que la continuation, par filiation directe, des organisations dont nous venons de parler[1]. Même sous sa forme « spéculative » moderne, la Maçonnerie a toujours conservé également, comme un des témoignages les plus explicites de son origine, les fêtes solsticiales, consacrées aux deux saints Jean après l'avoir été aux deux faces de Janus[2] ; et c'est ainsi que la donnée traditionnelle des deux portes solsticiales, avec ses connexions initiatiques, s'est maintenue, encore vivante même si elle est généralement incomprise, jusque dans le monde occidental actuel.

René Guénon.

[1] Nous rappelons que la « Loge de saint Jean », bien que n'étant pas assimilée symboliquement à la caverne, n'en est pas moins, tout comme celle-ci, une figure du « cosmos » ; la description de ses « dimensions » est particulièrement nette à cet égard : sa longueur est « de l'Orient à l'Occident », sa largeur « du Midi au Septentrion », sa hauteur « de la terre au ciel », et sa profondeur « de la surface de la terre à son centre ». Il est à noter, comme rapprochement assez remarquable en ce qui concerne la hauteur de la Loge, que, selon la tradition islamique, l'emplacement d'une mosquée est considéré comme consacré, non pas seulement à la surface de la terre, mais depuis celle-ci jusqu'au « septième ciel ». D'autre part, il est dit que, « dans la Loge de saint Jean », on élève des temples à la vertu et on creuse des cachots pour le vice » ; ces deux idées d'« élever » et de « creuser » se rapportent aux deux « dimensions » verticales, hauteur et profondeur, qui sont comptées suivant les deux moitiés d'un même axe allant « du Zénith au Nadir », prises en sens inverse l'une de l'autre ; ces deux directions opposées correspondent respectivement à *sattva* et à *tamas* (l'expansion des deux « dimensions » horizontales correspondant à *rajas*), c'est-à-dire aux deux tendances de l'être vers les Cieux (le temple) et vers les Enfers (le cachot), tendances qui sont ici « allégorisées », plutôt que symbolisées à proprement parler, par les notions de « vertu » et de « vice » exactement comme dans le mythe d'Hercule que nous avons rappelé plus haut.

[2] Dans le symbolisme maçonnique, deux tangentes parallèles à un cercle sont considérées, parmi diverses autres significations, comme représentant les deux saints Jean ; si le cercle est regardé comme une figure du cycle annuel, les points de contact de ces deux tangentes, diamétralement opposés l'un à l'autre, correspondent alors aux deux points solsticiaux.

LES LIVRES

Swâmî-Vivêkânanda — *Jnâna-Yoga*. Traduit de l'anglais par Jean Herbert (Union des Imprimeries, Frameries, Belgique). La plupart de nos lecteurs savent sans doute déjà ce que nous pensons de Vivêkânanda et de la façon dont il voulut « adapter » les doctrines hindoues, et plus particulièrement le *Vêdânta*, à la mentalité occidentale ; ils ne s'étonneront donc pas que nous ayons bien des réserves à faire sur un livre tel que celui-ci, qui est d'ailleurs, en fait, un recueil de conférences adressées à des auditoires anglais et américains. Ce n'est pas à dire, assurément, que tout y soit dépourvu d'intérêt ; mais des choses de ce genre ne peuvent être lues qu'avec beaucoup de précautions et ne sont sans danger que pour ceux qui sont capables de faire le « tri » nécessaire et de discerner les interprétations correctes de celles qui sont plus ou moins déformées par de fâcheuses concessions aux idées modernes, « évolutionnistes », « rationalistes » ou autres. Il est plutôt déplaisant de voir, par exemple, quelqu'un qui prétend parler au nom d'une tradition citer avec approbation les théories des « savants » sur l'origine de la religion, ou déclamer à chaque instant contre les « superstitions » et les « absurdes histoires de prêtres » ; certains peuvent admirer cela comme une preuve de « largeur de vues », au sens où on l'entend de nos jours, mais, quant à nous, nous ne pouvons, en présence d'une telle attitude, que nous poser cette question : est-ce là, à l'égard des vérités traditionnelles, ignorance ou trahison ? En réalité, il y a manifestement ignorance sur certains points : ainsi, Vivêkânanda avoue lui-même qu'il « ne comprend pas grand'chose » à la doctrine du *dêva-yâna* et du *pitri-yâna*, qui est cependant de quelque importance ; mais, le plus souvent, on a l'impression qu'il a été préoccupé, avant tout, de présenter les choses d'une manière qui soit susceptible de plaire à son « public ». Il s'est d'ailleurs attiré par là un curieux châtiment posthume, si l'on peut dire : dans la lettre qui figure en tête de ce volume, M. Romain Rolland déclare que « l'intuition du prophète (*sic*) indien avait rejoint, sans le savoir, la raison virile des grands interprètes du communisme » ; il est évident que M. Romain Rolland voit les choses à travers son « optique » spéciale et qu'on aurait tort de prendre ce qu'il dit à la lettre ; mais, tout de même, il est plutôt triste, quand on a voulu jouer le rôle d'un « Maître spirituel », de donner prétexte à un semblable rapprochement ! Quoi qu'il en soit, si l'on examine le contenu du livre, on s'aperçoit que le titre est quelque peu trompeur ; de cela, il est vrai, ce n'est point Vivêkânanda qui est responsable, mais les éditeurs anglais qui ont ainsi rassemblé ses conférences ; celles-ci tournent autour du sujet, en quelque sorte, plutôt qu'elles ne l'abordent effectivement ; il y est beaucoup question de « philosophie » et de « raison » ; mais la vraie connaissance (*Jnâna*) n'a certes rien de « philosophique », et le *Jnâna Yoga* n'est point une spéculation rationnelle, mais une réalisation supra-rationnelle. D'autre part, il est presque incroyable qu'un Hindou puisse, tout en se réclamant de sa tradition, la présenter comme constituée par « des opinions de philosophes », qui sont passées par des « stades successifs », débutant par des idées « rudimentaires » pour arriver à des conceptions de plus en plus « élevées » ; ne croirait-on pas entendre un orientaliste, et, sans même parler de la contradiction formelle de ces vues « progressistes » avec

la doctrine cyclique, que fait-on ici du caractère « non-humain » de la tradition ? Prendre des vérités de différents ordres pour des « opinions » qui se sont remplacées les unes les autres, c'est là une bien grave erreur, et ce n'est pas la seule ; il y a aussi des conceptions qui, sans être fausses à ce point, sont par trop « simplistes » et insuffisantes, comme l'assimilation de la « Délivrance » (*Moksha*) à un état de « liberté » dans le sens vulgaire des philosophes, ce qui ne va pas loin : ce sont là des choses qui, en réalité, n'ont aucune commune mesure… L'idée d'un « Vêdântisme pratique » est aussi bien contestable : la doctrine traditionnelle n'est pas applicable à la vie profane comme telle ; il faut au contraire, pour qu'elle soit « pratiquée », qu'il n'y ait pas de vie profane ; et cela implique bien des conditions dont il n'est pas question ici, à commencer par l'observance de ces rites que Vivêkânanda affecte de traiter de « superstitions ». Le *Vêdânta*, au surplus, n'est pas quelque chose qui ait jamais été destiné à être « prêché », ni qui soit fait pour être « mis à la portée de tout le monde » ; et, souvent, on a un peu trop l'impression que c'est là ce que l'auteur s'est proposé… Ajoutons que même les meilleures parties restent généralement bien vagues, et le parti pris d'écarter presque tous les termes « techniques » y est certainement pour beaucoup, quoique les limitations intellectuelles de l'auteur n'y soient pas étrangères non plus ; il est des choses dont on ne peut dire proprement qu'elles soient inexactes, mais qui sont exprimées de telle façon que rien ne transparaît de leur sens profond. Signalons encore qu'il y a des défauts de terminologie dont, faute de pouvoir comparer la traduction avec le texte anglais, nous ne savons trop auquel des deux ils sont imputables : ainsi, *manas* n'est pas l'« esprit », *ahankâra* n'est pas l'« égoïsme », et *Âtmâ* n'est pas le « Moi », fût-il écrit avec une majuscule ; mais nous en avons dit assez pour montrer combien un tel ouvrage est loin de pouvoir passer pour un exposé du pur *Vêdânta*, et tout le reste n'est que détails très secondaires à côté de cette considération essentielle.

Swâmî-Vivêkânanda — *Karma-Yoga*. Traduit de l'anglais par Jean Herbert (Union des Imprimeries, Frameries, Belgique). Ce livre est, dans l'ensemble, meilleur que le précédent, sans doute parce qu'il touche moins à des questions d'ordre proprement doctrinal et intellectuel ; c'est, si l'on veut, une sorte de commentaire de la *Bhagavad-Gîtâ*, qui n'en envisage à vrai dire qu'un aspect très partiel, mais qui est en somme acceptable dans les limites où il se tient ; l'idée du *swadharma*, celle du « détachement » à l'égard des résultats de l'action, sont assez correctement exposées ; mais l'action ne devrait pas être prise seulement sous l'acception trop restreinte du « travail », et, malgré tout, les tendances « moralisantes » et « humanitaires » de l'auteur sont parfois un peu trop sensibles pour qu'on n'en éprouve pas une certaine gêne, quand on sait combien elles sont étrangères au véritable esprit de la doctrine hindoue.

Swâmî-Vivêkânanda — *Bhakti-Yoga*. Traduit de l'anglais par Lizelle Reymond et Jean Herbert (Union des Imprimeries, Frameries, Belgique). Il y a dans ce recueil des choses assez hétérogènes, car les considérations sur les *Avatâras*, sur la nécessité du *guru*, sur les *mantras* et les *pratîkas* (et non *prâtikas* comme il est

écrit par erreur), n'ont pas de rapport direct et spécial avec la voie de *bhakti*, mais ont en réalité une portée beaucoup plus étendue ; elles se réduisent d'ailleurs ici à des aperçus très sommaires et plutôt superficiels. Quant à la notion même de *bhakti*, des idées comme celles d'« amour » et de « renonciation » ne suffisent peut-être pas à la définir, surtout si, comme c'est ici le cas, on ne cherche pas à les rattacher à son sens premier, qui est celui de « participation ». Il n'est peut-être pas très juste, d'autre part, de parler de la « simplicité » du *Bhakti-Yoga*, dès lors qu'on reconnaît qu'il se distingue nettement des formes inférieures de *bhakti* ; celles-ci peuvent être pour les « simples », mais on n'en peut dire autant d'aucun *Yoga* ; et, pour ce qui est de l'aspiration vers un « idéal » quelconque, ce n'est plus là de la *bhakti*, même inférieure, mais un pur enfantillage à l'usage des modernes qui n'ont plus d'attache effective avec aucune tradition. Nous devons aussi noter, comme erreur de détail, la traduction tout à fait fautive de *para* et *apara* par « supérieur » et « inférieur » ; on ne peut les rendre que par « suprême » et « non-suprême », ce qui marque une relation totalement différente ; et, étant donné ce à quoi ces termes s'appliquent, il n'est pas difficile de comprendre qu'il y a là beaucoup plus qu'une simple question de mots.

Swâmî-Vivêkânanda — *Râja-Yoga ou la conquête de la Nature intérieure*. Traduit de l'anglais par Jean Herbert (Union des Imprimeries, Frameries, Belgique). Dans ce volume, qui, contrairement aux précédents, a été composé sous cette forme par l'auteur lui-même, on trouve quelques-unes des confusions qui ont cours en Occident sur ce sujet, mais qu'on s'étonne de rencontrer chez un Oriental ; nous voulons parler des fausses assimilations avec le « mysticisme » et avec la « psychologie » ; en réalité, c'est à la *bhakti* qu'on peut rattacher le mysticisme, à la condition de préciser qu'il ne s'agit d'ailleurs là que de certaines formes « exotériques » de *bhakti*, sans aucun rapport avec le *Yoga* ; quant à la psychologie, elle ne saurait en aucune façon être une voie menant à l'« Union », et même, à vrai dire, elle ne mène absolument à rien… En outre, l'exposé est gâté, en bien des endroits, par la fâcheuse manie de chercher des comparaisons et des rapprochements avec la science moderne ; il en résulte parfois d'assez curieuses méprises, comme celle qui consiste à vouloir identifier les *chakras* et les *nâdîs* avec des organes corporels. Il est étrange aussi qu'un Hindou puisse ne voir dans le *Hatha-Yoga* qu'une sorte d'« entraînement » purement physiologique ; ou le *Hatha-Yoga* est une préparation à quelqu'une des formes du véritable *Yoga*, ou il n'est rien du tout. La seconde partie du volume contient une traduction assez libre des *Sûtras* de Patanjali, accompagnée d'un commentaire qui, bien entendu, ne représente que l'interprétation de Vivêkânanda ; celle-ci, d'une façon générale, ne correspond qu'à un sens très extérieur, car elle paraît s'efforcer de tout ramener au niveau « rationnel » ; Vivêkânanda a-t-il réellement cru que cela fût possible, ou a-t-il seulement craint de heurter les préjugés occidentaux en allant plus loin ? Il serait difficile de le dire, mais, en tout cas, ce qui est bien certain, c'est qu'il y avait chez lui une forte tendance à la « vulgarisation » et au « prosélytisme », et qu'on ne peut jamais céder à cette tendance sans que la vérité ait à en souffrir… On pourrait d'ailleurs faire ici une application très exacte de la notion du *swadharma* :

Vivêkânanda aurait pu être un homme fort remarquable s'il avait rempli une fonction convenant à sa nature de Kshatriya, mais le rôle intellectuel et spirituel d'un Brâhmane n'était certes pas fait pour lui.

C. Kerneïz — *Le Yoga de l'Occident* (Éditions Adyar, Paris). Ce livre, qui se présente comme une suite au *Hatha-Yoga* du même auteur, dont nous avons parlé en son temps, veut être un essai d'adaptation, à l'usage des Occidentaux, de méthodes inspirées ou plutôt imitées de celles du *Yoga* ; nous ne pouvons dire qu'il y réussisse, car il est à la fois faux et dangereux. Ce qui est faux, tout d'abord, c'est l'idée que le *Yoga* est quelque chose d'indépendant de tout rattachement à une tradition quelconque ; on ne pourra jamais, dans ces conditions, pratiquer autre chose que des « pseudo-rites » qui n'auront aucun résultat effectif d'ordre supérieur, puisque nulle influence spirituelle n'y sera attachée, et qui ne pourront avoir que des effets uniquement psychiques d'un caractère plutôt inquiétant. Ce qui est non moins faux, c'est le point de vue « idéaliste » et « subjectiviste » de l'auteur, qui affecte toute son interprétation, et dans le principe même, ce ne sont là que des vues philosophiques modernes, qui ne sauraient avoir, quoi qu'il en dise, le moindre rapport avec les doctrines traditionnelles ; ne va-t-il pas jusqu'à présenter comme « postulats » du *Yoga* des propositions dont la substance est empruntée à Kant et à Schopenhauer ? La conséquence de ce point de vue, c'est que ce dont il s'agit en réalité n'est, au fond, qu'une vulgaire méthode d'« autosuggestion » ; l'auteur le reconnaît d'ailleurs, mais s'imagine que les résultats ainsi obtenus sont spirituellement valables ; la vérité est qu'ils sont parfaitement nuls, voire même négatifs ; en effet, ce à quoi parviendront le plus sûrement ceux qui voudront pratiquer les exercices qu'il indique, c'est un détraquement psychique irrémédiable… Tout cela s'accompagne de théories dont le moins qu'on puisse dire est qu'elles sont fort étranges : il y a ainsi, notamment, une interprétation biologique de l'« Adam » que les Kabbalistes trouveraient bien inattendue ; il y a aussi la trop fameuse conception « pseudo-mystique » de l'« androgyne » réalisé par la fusion de deux êtres différents, qui ne peut avoir que les plus sinistres conséquences. Nous passerons sur la croyance à la réincarnation et sur d'autres idées qui ne relèvent que de l'« occultisme » courant ; mais nous ne pouvons nous dispenser de nous arrêter au paragraphe consacré au « choix provisoire d'une religion », car il contient des confusions véritablement inouïes. D'abord, il ne s'agit pas du tout là, comme on pourrait le supposer, de choisir une forme traditionnelle pour s'y rattacher réellement, mais seulement de l'adopter « idéalement », sans se soucier aucunement de remplir les conditions nécessaires pour y être admis en fait ; il est bien évident que cela est parfaitement vain, et, comme on ajoute qu'il ne « s'agit pas de croire, mais de faire comme si l'on croyait », nous ne pouvons voir là qu'une assez odieuse comédie. En outre, il est conseillé de « laisser de côté les formules mortes (?) pour ne s'attacher qu'à l'ésotérisme » ; or, l'ésotérisme est une chose tout à fait différente de la religion, et d'ailleurs nul n'a le droit de choisir, suivant sa fantaisie, parmi les éléments constitutifs d'une tradition : il faut accepter celle-ci intégralement ou s'abstenir ; nous voudrions bien voir comment serait accueilli dans le Judaïsme, par exemple, quelqu'un qui déclarerait vouloir adhérer à

« la religion juive ramenée à la Kabbale » ! Enfin, la dernière phrase de ce paragraphe mérite encore d'être citée : « la Franc-Maçonnerie peut très bien remplacer une religion, mais en la ramenant au Martinisme mystique dont elle est issue » ; ici, quiconque a les plus légères notions d'histoire de la Maçonnerie et sait tant soit peu ce qu'est le Martinisme ne pourra assurément s'empêcher d'éclater de rire ! L'auteur se vante, dans sa conclusion, de « faire sortir du Temple des secrets qui y ont toujours été jalousement gardés » ; s'il le croit sincèrement, nous ne pouvons que le plaindre ; en réalité, il n'a rien « révélé » d'autre, hélas ! que ses propres illusions…

LES REVUES

— Dans le *Journal of the Bihar and Orissa Research Society* (vol. XXIII, 1937, part IV), M. Ananda K. Coomaraswamy étudie *The Pilgrim's Way* à propos d'un passage de l'*Aitarêya Brâhmana* (VII, 15), et développe des considérations du plus grand intérêt sur le symbolisme du « pèlerinage » ou du « voyage », qui se retrouve dans toutes les traditions, et dont, comme il le rappelle, il a été question ici même à plusieurs reprises.

— Le *Lotus Bleu* (n° d'avril) publie une conférence de M. Jean Herbert intitulée *Notes sur la philosophie contemporaine de l'Inde* ; l'auteur y formule de justes réserves sur l'emploi de mots tels que ceux de « philosophie » et de « penseurs », quand il s'agit de l'Orient et particulièrement de l'Inde ; mais, dès lors qu'on reconnaît que ces mots ne peuvent que donner lieu à des équivoques, pourquoi se croire obligé d'en faire usage malgré tout ? D'autre part, s'il est assurément très important de faire une distinction entre les Hindous qui s'en tiennent exclusivement à leur tradition et ceux qui ont été plus ou moins influencés par une « culture » occidentale, il ne le serait pas moins de distinguer encore, parmi ces derniers, ceux chez qui cette influence n'a guère porté que sur la forme et les moyens d'expression, et ceux chez qui elle a au contraire affecté le fond même de la mentalité et les conceptions les plus essentielles ; entre Shrî Aurobindo et Vivêkânanda, pour prendre comme exemple les noms mêmes qui sont cités dans cette conférence, il y a, nous semble-t-il, une fort grande différence à faire !

— Le *Grand Lodge Bulletin* d'Iowa (n° de mai) étudie les raisons pour lesquelles, suivant la tradition de la Maçonnerie opérative, la première pierre d'un édifice doit être posée dans l'angle nord-est (symboliquement tout au moins, si la disposition des lieux ne permet pas que cette orientation soit exacte en fait) ; c'est là une question qui, au fond, se rattache à celle des « circumambulations », avec une relation plus particulière à la marche du cycle diurne.

— Dans le *Symbolisme* (n° de mai), Oswald Wirth envisage *La Rénovation du Rituel*, sujet bien dangereux, car il serait fort à craindre qu'une telle « rénovation » ne soit surtout une « altération » ; nous ne voyons pas ce que l'introduction de « moyens modernes » peut ajouter à la valeur d'un rituel initiatique, qui d'ailleurs ne gagne jamais rien à être entouré de « cérémonies » superflues ; et, d'autre part, y

a-t-il beaucoup de chances pour que ceux qui seraient chargés de cette tâche soient capables de discerner l'essentiel, qui ne peut en aucun cas être modifié, sous peine d'irrégularité ou même de nullité au point de vue de la transmission initiatique ? — G. Persigout parle de *Correspondances, Analogie, Intériorité* ; nous ne voyons pas bien pourquoi il proteste contre l'expression de « correspondance analogique », qui n'identifie pas, comme il semble le croire, les correspondances et l'analogie, ce qui en ferait d'ailleurs un pléonasme pur et simple ; en fait, il y a des correspondances qui sont analogiques et d'autres qui ne le sont pas. Nous ne comprenons pas davantage pourquoi les correspondances devraient constituer un « système » parce qu'elles ont un « contenu doctrinal », ni pourquoi ce contenu devrait se borner à être celui des sciences dites « positives », qui ne sont en réalité que les sciences profanes, alors que les véritables correspondances sont au contraire celles qui se fondent sur les sciences traditionnelles ; mais, quand on voit comment l'auteur cite et utilise pour sa thèse les idées de certains philosophes contemporains, on ne peut guère s'étonner qu'il n'aperçoive pas très clairement la distinction de ces deux ordres de connaissance.

— La *Revue Internationale des Sociétés Secrètes* (n° du 1er mai) achève l'examen de la biographie du duc de Wharton : il en résulte qu'il séjourna à peu près un an en France, en 1728-1729, d'où la conclusion, assurément très plausible, que c'est pendant cette période qu'il dut être Grand-Maître des Loges de France ; qu'il ait été le premier à porter ce titre, cela est vraisemblable aussi, même si l'introduction de la Maçonnerie en France remonte à 1725. — Dans le n° du 15 mai, il s'agit d'établir la chronologie des successeurs du duc de Wharton : si le chevalier James Hector Macleane lui succéda immédiatement, il dut être élu lorsque le duc de Wharton quitta la France pour l'Espagne, c'est-à-dire en 1729, et il resta sans doute en fonctions jusqu'en 1736 ; à cette dernière date, il fut remplacé par Charles Radcliffe, comte de Derwentwater, dont le nom a été si bizarrement transformé en « d'Harnouester », et qui eut lui-même pour successeur, en 1738, le duc d'Antin, premier Grand-Maître français ; à partir de là, l'histoire est beaucoup mieux connue, et la série des Grands-Maîtres ne présente plus aucune obscurité.

ER-RÛH

Suivant les données traditionnelles de la « science des lettres », *Allah* créa le monde, non par l'*alif* qui est la première des lettres, mais par le *ba* qui est la seconde ; et, en effet, bien que l'unité soit nécessairement le principe premier de la manifestation, c'est la dualité que celle-ci présuppose immédiatement, et entre les deux termes de laquelle sera produite, comme entre les deux pôles complémentaires de cette manifestation, figurés par les deux extrémités du *ba*, toute la multiplicité indéfinie des existences contingentes. C'est donc le *ba* qui est proprement à l'origine de la création, et celle-ci s'accomplit par lui et en lui, c'est-à-dire qu'il en est à la fois le « moyen » et le « lieu », suivant les deux sens qu'a cette lettre quand elle est prise comme la préposition *bi*[1]. Le *ba*, dans ce rôle primordial, représente *Er-Rûh*, l'« Esprit », qu'il faut entendre comme l'Esprit total de l'Existence universelle, et qui s'identifie essentiellement à la « Lumière » (*En-Nûr*) ; il est produit directement par le « commandement divin » (*min amri'Llah*), et, dès qu'il est produit, il est en quelque sorte l'instrument par lequel ce « commandement » opérera toutes choses, qui seront ainsi toutes « ordonnées » par rapport à lui[2] ; avant lui, il n'y a donc qu'*el-amr*, affirmation de l'Être pur et formulation première de la Volonté suprême, comme avant la dualité il n'y a que l'unité, ou avant le *ba* il n'y a que l'*alif*. Or l'*alif* est la lettre « polaire » (*qutbâniyah*[3]), dont la forme même est celle de l'« axe » suivant lequel s'accomplit l'« ordre » divin ; et la pointe supérieure de l'*alif*, qui est le « secret des secrets » (*sirr el-asrâr*), se reflète dans le point du *ba*, en tant que ce point est le centre de la « circonférence première » (*ed-dâïrah el-awwaliyah*) qui délimite et enveloppe le domaine de l'Existence universelle, circonférence qui d'ailleurs, vue en simultanéité dans toutes les directions possibles, est en réalité une sphère, la forme primordiale et totale de laquelle naîtront par différenciation toutes les formes particulières.

Si l'on considère la forme verticale de l'*alif* et la forme horizontale du *ba*, on voit que leur rapport est celui d'un principe actif et d'un principe passif ; et ceci est conforme aux données de la science des nombres sur l'unité et la dualité, non seulement dans l'enseignement pythagoricien, qui est le plus généralement connu à cet égard, mais aussi dans celui de toutes les traditions. Ce caractère de passivité est effectivement inhérent au double rôle d'« instrument » et de « milieu » universel dont nous avons parlé tout à l'heure ; aussi *Er-Rûh* est-il, en arabe, un mot

[1] C'est aussi pourquoi le *ba* ou son équivalent est la lettre initiale des Livres sacrés : la *Thorah* commence par *Bereshith*, le *Qorân* par *Bismi'Llah* et, bien qu'on n'ait pas actuellement le texte de l'Évangile dans une langue sacrée, on peut du moins remarquer que le premier mot de l'Évangile de saint Jean, en hébreu, serait aussi *Bereshith*.

[2] C'est de la racine amr que dérive en hébreu le verbe *yâmer*, employé dans la Genèse pour exprimer l'action créatrice représentée comme « parole » divine.

[3] Comme nous l'avons déjà indiqué ailleurs, *alif* = *qutb* = 111 (*Un hiéroglyphe du Pôle*, n° de mai 1937) ; ajoutons que le nom *Aâlâ*, « Très-Haut », a aussi le même nombre.

féminin ; mais il faut bien prendre garde que, selon la loi de l'analogie, ce qui est passif ou négatif par rapport à la Vérité divine (*El-Haqq*) devient actif ou positif par rapport à la création (*el-Khalq*[1]). Il est essentiel de considérer ici ces deux faces opposées, puisque ce dont il s'agit est précisément, si l'on peut s'exprimer ainsi, la « limite » même posée entre *El-Haqq* et *el-Khalq*, « limite » par laquelle la création est séparée de son Principe divin et lui est unie tout à la fois, suivant le point de vue sous lequel on l'envisage ; c'est donc, en d'autres termes, le *barzakh* par excellence[2] ; et, de même qu'*Allah* est « le Premier et le Dernier » (*El-Awwal wa El-Akhir*) au sens absolu, *Er-Rûh* est « le premier et le dernier » relativement à la création.

Ce n'est pas à dire, bien entendu, que le terme *Er-Rûh* ne soit pas pris parfois dans des acceptions plus particulières, comme le mot « esprit » ou ses équivalents plus ou moins exacts dans d'autres langues ; c'est ainsi que, dans certains textes qorâniques notamment, on a pu penser qu'il s'agissait, soit d'une désignation de *Seyidna Jibraîl* (Gabriel), soit d'un autre ange à qui cette dénomination d'*Er-Rûh* serait appliquée plus spécialement ; et tout cela peut assurément être vrai suivant les cas ou suivant les applications qui en sont faites, car tout ce qui est participation ou spécification de l'Esprit universel, ou ce qui en joue le rôle sous un certain rapport et à des degrés divers, est aussi *rûh* en un sens relatif, y compris l'esprit en tant qu'il réside dans l'être humain ou dans tout autre être particulier. Cependant, il est un point auquel beaucoup de commentateurs exotériques semblent ne pas prêter une attention suffisante : lorsque *Er-Rûh* est désigné expressément et distinctement à côté des anges (*el-malaîkah*[3]), comment serait-il possible d'admettre que, en réalité, il s'agisse simplement de l'un de ceux-ci ? L'interprétation ésotérique est qu'il s'agit alors de *Seyidna Mitatrûn* (le *Metatron* de la Kabbale hébraïque) ; cela permet d'ailleurs de s'expliquer l'équivoque qui se produit à cet égard, puisque *Metatron* est aussi représenté comme un ange, bien que, étant au delà du domaine des existences « séparées », il soit véritablement autre chose et plus qu'un ange ; et cela, du reste, correspond bien encore au double aspect du *barzakh*[4].

Une autre considération qui concorde entièrement avec cette interprétation est celle-ci : dans la figuration du « Trône » (*El-Arsh*), *Er-Rûh* est placé au centre, et cette place est effectivement celle de *Metatron* ; le « Trône » est le lieu de la « Présence divine », c'est-à-dire de la *Shekinah* qui, dans la tradition hébraïque, est la « parèdre » ou l'aspect complémentaire de *Metatron*. D'ailleurs, on peut même dire que, d'une certaine façon, *Er-Rûh* s'identifie au « Trône » même, car celui-ci, entourant et enveloppant tous les mondes (d'où l'épithète *El-Muhît* qui lui est donnée), coïncide par là avec la « circonférence première » dont nous avons parlé

[1] Ce double aspect correspond en un certain sens, dans la Kabbale hébraïque, à celui de la *Shekinah*, féminine, et de *Metatron*, masculin, ainsi que la suite le fera mieux comprendre.
[2] Cf. T. Burckhardt, *Du « barzakh »* (n° de décembre 1937).
[3] Par exemple dans la Sûrat El-Qadr (XCVII, 4) « Tanazzalu'l-malâïkatu wa'r-rûhu fihâ… ».
[4] Dans certaines formules ésotériques, le nom d'*Er-Rûh* est associé à ceux de quatre anges par rapport auxquels il est, dans l'ordre céleste, ce qu'est, dans l'ordre terrestre, le Prophète par rapport aux quatre premiers *Kholafâ* ; cela convient bien à *Mitatrûn*, qui d'ailleurs s'identifie ainsi nettement à *Er-Rûh el-mohammediyah*.

plus haut[1]. On retrouve encore ici les deux faces du *barzakh* : du côté d'*El-Haqq*, c'est *Er-Rahmân* qui repose sur le « Trône[2] » ; mais, du côté d'*el-Khalq*, il n'apparaît en quelque sorte que par réfraction à travers *Er-Rûh*, ce qui est en connexion directe avec le sens de ce *hadîth* : « Celui qui me voit, celui-là voit la Vérité » (*man raanî faqad raa el-Haqq*). C'est là, en effet, le mystère de la manifestation « prophétique[3] » ; et l'on sait que, suivant la tradition hébraïque également, *Metatron* est l'agent des « théophanies » et le principe même de la prophétie[4], ce qui, exprimé en langage islamique, revient à dire qu'il n'est autre qu'*Er-Rûh el-mohammediyah*, en qui tous les prophètes et les envoyés divins ne sont qu'un, et qui a, dans le « monde d'en bas » son expression ultime dans celui qui est leur « sceau » (*Khâtam el-anbiâï wa'l-mursalîn*), c'est-à-dire qui les réunit en une synthèse finale qui est le reflet de leur unité principielle dans le « monde d'en haut » (où il est *awwal Khalqi'Llah*, ce qui est le dernier dans l'ordre manifesté étant analogiquement le premier dans l'ordre principiel), et qui est ainsi le « seigneur des premiers et des derniers » (*seyid el-awwalîna wa'l-akhirîn*). C'est par là, et par là seulement, que peuvent réellement être compris, dans leur sens profond, tous les noms et les titres du Prophète, qui sont en définitive ceux mêmes de l'« Homme universel » (*El-Insân el-Kâmil*), totalisant finalement en lui tous les degrés de l'Existence, comme il les contenait tous en lui dès l'origine : *alayhi çalatu Rabbil-Arshi dawman*, « que sur lui la prière du Seigneur du Trône soit perpétuellement » !

René Guénon.

---

[1] Sur ce sujet du « Trône » et de *Metatron*, envisagé au point de vue de la Kabbale et de l'angélologie hébraïques, cf. Basilide, *Notes sur le monde céleste* (n° de juillet 1934, p. 274-275) ; et *Les Anges* (n° de février 1935, p. 68-70).

[2] Suivant ce verset de la *Sûrat Taha* (XX, 5) : « *Er-Rahmânu alâ'l arshi estawâ* ».

[3] On peut remarquer que par là se rejoignent d'une certaine façon la conception du Prophète et celle de l'*Avatâra*, qui procèdent en sens inverse l'une de l'autre, la seconde partant de la considération du principe qui se manifeste, tandis que la première part de celle du « support » de cette manifestation (et le « Trône » est aussi le « support » de la Divinité).

[4] Cf. *Le Roi du Monde*, p. 30-33.

NOTE SUR L'ANGÉLOLOGIE DE L'ALPHABET ARABE

Le « Trône » divin qui entoure tous les mondes (*El-Arsh El-Muhît*) est représenté, comme il est facile de le comprendre, par une figure circulaire ; au centre est *Er-Rûh*, ainsi que nous l'expliquons par ailleurs ; et le « Trône » est soutenu par huit anges qui sont placés à la circonférence, les quatre premiers aux quatre points cardinaux, et les quatre autres aux quatre points intermédiaires. Les noms de ces huit anges sont formés par autant de groupes de lettres, prises en suivant l'ordre de leurs valeurs numériques, de telle sorte que l'ensemble de ces noms comprend la totalité des lettres de l'alphabet.

Il y a lieu de faire ici une remarque : il s'agit naturellement de l'alphabet de 28 lettres ; mais on dit que l'alphabet arabe n'avait tout d'abord que 22 lettres, correspondant exactement à celles de l'alphabet hébraïque ; de là la distinction qui est faite entre le petit *Jafr*, qui n'emploie que ces 22 lettres, et le grand *Jafr*, qui emploie les 28 en les prenant toutes avec des valeurs numériques distinctes. On peut d'ailleurs dire que les 28 ($2 + 8 = 10$) sont contenues dans les 22 ($2 + 2 = 4$) comme 10 est contenu dans 4, suivant la formule de la *Tétraktys* pythagoricienne : $1 + 2 + 3 + 4 = 10$[1] ; et, en fait, les six lettres supplémentaires ne sont que des modifications d'autant de lettres primitives, dont elles sont formées par la simple adjonction d'un point, et auxquelles elles se ramènent immédiatement par la suppression de ce même point. Ces six lettres supplémentaires sont celles qui composent les deux derniers des huit groupes dont nous venons de parler ; il est évident que, si on ne les considérait pas comme des lettres distinctes, ces groupes se trouveraient modifiés, soit quant à leur nombre, soit quant à leur composition. Par conséquent, le passage de l'alphabet de 22 lettres à l'alphabet de 28 a dû nécessairement amener un changement dans les noms angéliques dont il s'agit, donc dans les « entités » que ces noms désignent ; mais, si étrange que cela puisse sembler à certains, il est en réalité normal qu'il en soit ainsi, car toutes les modifications des formes traditionnelles, et en particulier celles qui affectent la constitution de leurs langues sacrées, doivent avoir effectivement leurs « archétypes » dans le monde céleste.

Cela dit, la distribution des lettres et des noms est la suivante :

Aux quatre points cardinaux :

à l'Est : A B J a D[2] ;
à l'Ouest : H a W a Z ;

[1] Voir La Tétraktys et le carré de quatre (n° d'avril 1927).
[2] Il est bien entendu que l'*alif* et le *ba* prennent place ici, comme toutes les autres lettres de l'alphabet, à leur rang numérique : cela ne fait en rien intervenir les considérations symboliques que nous exposons d'autre part et qui leur donnent en outre un autre rôle plus spécial.

au Nord : *H* a *T* a Y ;
au Sud : K a L M a N.

Aux quatre points intermédiaires :

au Nord-Est : S a *A* F a Ç ;
au Nord-Ouest : Q a R S h a T ;
au Sud-Est : T h a K h a D h ;
au Sud-Ouest : *D* a *Z* a G h.

On remarquera que chacun de ces deux ensembles de quatre noms contient exactement la moitié de l'alphabet, soit 14 lettres, qui y sont réparties respectivement de la façon suivante :

Dans la première moitié : $4 + 3 + 3 + 4 = 14$;

dans la seconde moitié : $4 + 4 + 3 + 3 = 14$.

Les valeurs numériques des huit noms, formées de la somme de celles de leurs lettres, sont, en les prenant naturellement dans le même ordre que ci-dessus :

$1 + 2 + 3 + 4 = 10$;
$5 + 6 + 7 = 18$;
$8 + 9 + 10 = 27$;
$20 + 30 + 40 + 50 = 140$;
$60 + 70 + 80 + 90 = 300$;
$100 + 200 + 300 + 400 = 1000$;
$500 + 600 + 700 = 1800$;
$800 + 900 + 1000 = 2700$.

Les valeurs des trois derniers noms sont égales à celles des trois premiers multipliées par 100, ce qui est d'ailleurs évident, si l'on remarque que les trois premiers contiennent les nombres de 1 à 10 et les trois derniers les centaines de 100 à 1000 ; les uns et les autres y étant également répartis en $4 + 3 + 3$.

La valeur de la première moitié de l'alphabet est la somme de celles des quatre premiers noms :

$10 + 18 + 27 + 140 = 195$.

De même, celle de la seconde moitié est la somme de celles des quatre derniers noms :

$300 + 1000 + 1800 + 2700 = 5800$.

Enfin, la valeur totale de l'alphabet entier est :

$195 + 5800 = 5995$.

Ce nombre 5995 est remarquable par sa symétrie : sa partie centrale est 99, nombre des noms « attributifs » d'*Allah* ; ses chiffres extrêmes forment 55, somme des dix premiers nombres, où le dénaire se retrouve d'ailleurs divisé en ses deux moitiés ($5 + 5 = 10$) ; de plus, $5 + 5 = 10$ et $9 + 9 = 18$ sont les valeurs numériques des deux premiers noms.

On peut mieux se rendre compte de la façon dont le nombre 5995 est obtenu en partageant l'alphabet suivant une autre division, en trois séries de neuf lettres plus une lettre isolée : la somme des neuf premiers nombres est 45, valeur numérique du nom d'*Adam* ($1 + 4 + 40 = 45$, c'est-à-dire, au point de vue de la hiérarchie ésotérique, *El-Qutb El-Ghawth* au centre, les quatre *Awtâd* aux quatre points cardinaux, et les quarante *Anjâb* sur la circonférence) ; celle des dizaines, de 10 à 90, est 45×10, et celle des centaines, de 100 à 900, 45×100 ; l'ensemble des sommes de ces trois séries novénaires est donc le produit de 45 par 111, le nombre « polaire » qui est celui de l'*alif* « développé » : $45 \times 111 = 4995$; il faut y ajouter le nombre de la dernière lettre, 1000, unité du quatrième degré qui termine l'alphabet comme l'unité du premier degré le commence, et ainsi on a finalement 5995.

Enfin, la somme des chiffres de ce nombre est $5 + 9 + 9 + 5 = 28$, c'est-à-dire le nombre même des lettres de l'alphabet dont il représente la valeur totale.

On pourrait assurément développer encore beaucoup d'autres considérations en partant de ces données, mais ces quelques indications suffiront pour qu'on puisse tout au moins avoir un aperçu de certains des procédés de la science des lettres et des nombres dans la tradition islamique.

René Guénon.

Études Traditionnelles — N° 224-225, août-septembre 1938

LES MYSTÈRES DE LA LETTRE NÛN

La lettre *nûn*, dans l'alphabet arabe comme dans l'alphabet hébraïque, a pour rang 14 et pour valeur numérique 50 ; mais en outre, dans l'alphabet arabe, elle occupe une place plus particulièrement remarquable, car elle termine la première moitié de cet alphabet, le nombre total des lettres de celui-ci étant de 28, au lieu de 22 dans l'alphabet hébraïque. Quant à ses correspondances symboliques, cette lettre est considérée surtout, dans la tradition islamique, comme représentant *El-Hût*, la baleine, ce qui est d'ailleurs en accord avec le sens originel du mot *nûn* lui-même qui la désigne, et qui signifie aussi « poisson » ; et c'est en raison de cette signification que *Seyidna Yûnus* (le prophète Jonas) est appelé *Dhûn-Nûn*. Ceci est naturellement en rapport avec le symbolisme général du poisson, et plus spécialement avec certains des aspects que nous avons envisagés ici dans un précédent article[1], notamment, comme nous allons le voir, celui du « poisson-sauveur », que ce soit le *Matsya-avatâra* de la tradition hindoue ou l'*Ichthus* des premiers Chrétiens. La baleine, à cet égard, joue aussi le même rôle qui est joué ailleurs par le dauphin, et, comme celui-ci, elle correspond au signe zodiacal du Capricorne, en tant que porte solsticiale donnant accès à la « voie ascendante » ; mais c'est peut-être avec le *Matsya-avatâra* que la similitude est la plus frappante, comme le montrent les considérations tirées de la forme de la lettre *nûn*, surtout si on les rapproche de l'histoire biblique du prophète Jonas.

Pour bien comprendre ce dont il s'agit, il faut tout d'abord se souvenir que *Vishnu*, se manifestant sous la forme du poisson (*Matsya*), ordonne à *Satyavrata*, le futur *Manu Vaivaswata*, de construire l'Arche dans laquelle devront être renfermés les germes du monde futur, et que, sous cette même forme, il guide ensuite l'Arche sur les eaux pendant le cataclysme qui marque la séparation des deux *Manvantaras* successifs. Le rôle de *Satyavrata* est ici semblable à celui de *Seyidna Nûh* (Noé), dont l'Arche contient également tous les éléments qui serviront à la restauration du monde après le déluge ; peu importe d'ailleurs que l'application qui en est faite soit différente, en ce sens que le déluge biblique, dans sa signification la plus immédiate, paraît marquer le début d'un cycle plus restreint que le *Manvantara* ; si ce n'est pas le même événement, ce sont du moins deux événements analogues, où l'état antérieur du monde est détruit pour faire place à un état nouveau[2]. Si maintenant nous comparons l'histoire de Jonas à ce que nous venons de rappeler, nous voyons que la baleine, au lieu de jouer seulement le rôle du poisson conducteur de l'Arche, s'identifie en réalité à l'Arche elle-même ; en effet, Jonas demeure enfermé dans le corps de la baleine, comme *Satyavrata* et Noé dans l'arche, pendant une période qui est aussi pour lui, sinon pour le monde extérieur, une période d'« obscuration », correspondant à l'intervalle entre deux états ou deux

[1] *Quelques aspects du symbolisme du poisson* (n° de février 1936).
[2] Cf. *Le Roi du Monde*, p. 126-128.

modalités d'existence ; ici encore, la différence n'est que secondaire, les mêmes figures symboliques étant toujours, en fait, susceptibles d'une double application macrocosmique et microcosmique. On sait d'ailleurs que la sortie de Jonas du sein de la baleine a toujours été regardée comme un symbole de résurrection, donc de passage à un nouvel état ; et ceci doit être rapproché, d'autre part, du sens de « naissance » qui, dans la Kabbale hébraïque surtout, s'attache à la lettre *nûn*, et qu'il faut entendre spirituellement comme une « nouvelle naissance », c'est-à-dire une régénération de l'être individuel ou cosmique.

C'est ce qu'indique très nettement la forme de la lettre arabe *nûn* : cette lettre est constituée par la moitié inférieure d'une circonférence, et par un point qui est le centre de cette même circonférence. Or, la demi-circonférence inférieure est aussi la figure de l'Arche flottant sur les eaux, et le point qui se trouve à son intérieur représente le germe qui y est contenu ou enveloppé ; la position centrale de ce point montre d'ailleurs qu'il s'agit en réalité du « germe d'immortalité », du « noyau » indestructible qui échappe à toutes les dissolutions extérieures. On peut remarquer aussi que la demi-circonférence, avec sa convexité tournée vers le bas, est un des équivalents schématiques de la coupe ; comme celle-ci, elle a donc, en quelque sorte, le sens d'une « matrice » dans laquelle est enfermé ce germe non encore développé, et qui, ainsi que nous le verrons par la suite, s'identifie à la moitié inférieure ou « terrestre » de l'« Œuf du Monde[1] ». Sous cet aspect d'élément « passif » de la transmutation spirituelle, *El-Hût* est aussi, d'une certaine façon, la figure de toute individualité, en tant que celle-ci porte le « germe d'immortalité » en son centre, qui est représenté symboliquement comme le cœur ; et nous pouvons rappeler à ce propos les rapports étroits, que nous avons déjà exposés en d'autres occasions, du symbolisme du cœur avec celui de la coupe et avec celui de l'« Œuf du Monde ». Le développement du germe spirituel implique que l'être sort de son état individuel, et du milieu cosmique qui en est le domaine propre, de même que c'est en sortant du corps de la baleine que Jonas est « ressuscité » ; et si l'on se souvient de ce que nous avons écrit ici précédemment, on comprendra sans peine que cette sortie est encore la même chose que celle de la caverne initiatique, dont la concavité même est aussi représentée par celle de la demi-circonférence du *nûn*. La « nouvelle naissance » suppose nécessairement la mort à l'ancien état, qu'il s'agisse d'un individu ou d'un monde ; mort et naissance ou résurrection, ce sont là deux aspects inséparables l'un de l'autre, car ce ne sont en réalité que les deux faces opposées d'un même changement d'état. Le *nûn*, dans l'alphabet, suit immédiatement le *mîm*, qui a parmi ses principales significations celle de la mort (*el-mawt*), et dont la forme représente l'être complètement replié sur lui-même, réduit en quelque sorte à une pure virtualité, à quoi correspond rituellement l'attitude de la prosternation ; mais cette virtualité, qui peut sembler un anéantissement transitoire, devient aussitôt, par la concentration de toutes les

[1] Par un curieux rapprochement, ce sens de « matrice » (la *yoni* sanscrite) se trouve aussi impliqué dans le mot grec *delphus*, qui est en même temps le nom du dauphin.

possibilités essentielles de l'être en un point unique et indestructible, le germe même d'où sortiront tous ses développements dans les états supérieurs.

Il convient de dire que le symbolisme de la baleine n'a pas seulement un aspect « bénéfique », mais aussi un aspect « maléfique », ce qui, outre les considérations d'ordre général sur le double sens des symboles, se justifie encore plus spécialement par sa connexion avec les deux formes de mort et de résurrection sous lesquelles apparaît tout changement d'état, suivant qu'on l'envisage d'un côté ou de l'autre, c'est-à-dire par rapport à l'état antécédent ou à l'état conséquent. La caverne est à la fois un lieu de sépulture et un lieu de « renaissance », et, dans l'histoire de Jonas, la baleine joue précisément ce double rôle ; du reste, ne pourrait-on pas dire que le *Matsya-avatâra* lui-même se présente d'abord sous l'apparence néfaste d'annonciateur d'un cataclysme, avant de devenir le « sauveur » dans ce cataclysme même ? D'autre part, l'aspect « maléfique » de la baleine s'apparente manifestement au *Léviathan* hébraïque[1] ; mais il est surtout représenté, dans la tradition arabe, par les « filles de la baleine » (*benât el-Hût*), qui, au point de vue astrologique, équivalent à *Râhu* et *Kêtu* dans la tradition hindoue, notamment en ce qui concerne les éclipses, et qui, dit-on, « boiront la mer » au dernier jour du cycle, en ce jour où « les astres se lèveront à l'Occident et se coucheront à l'Orient ». Nous ne pouvons insister davantage sur ce point sans sortir entièrement de notre sujet ; mais nous devons tout au moins appeler l'attention sur le fait qu'on retrouve encore ici un rapport immédiat avec la fin du cycle et le changement d'état qui s'ensuit, car cela est très significatif et apporte une nouvelle confirmation aux considérations précédentes.

Revenons maintenant à la forme de la lettre *nûn*, qui donne lieu à une remarque importante au point de vue des relations qui existent entre les alphabets des différentes langues traditionnelles : dans l'alphabet sanscrit, la lettre correspondante *na*, ramenée à ses éléments géométriques fondamentaux, se compose également d'une demi-circonférence et d'un point ; mais ici, la convexité étant tournée vers le haut, c'est la moitié supérieure de la circonférence, et non plus sa moitié inférieure comme dans le *nûn* arabe. C'est donc la même figure placée en sens inverse, ou, pour parler plus exactement, ce sont deux figures rigoureusement complémentaires l'une de l'autre ; en effet, si on les réunit, les deux points centraux se confondant naturellement, on a le cercle avec le point au centre, figure du cycle complet, qui est en même temps le symbole du Soleil dans l'ordre astrologique et celui de l'or dans l'ordre alchimique[2]. De même que la demi-circonférence inférieure est la figure de l'Arche, la demi-circonférence supérieure est celle de l'arc-en-ciel, qui en est l'analogue dans l'acception la plus stricte du mot, c'est-à-dire avec l'application du « sens inverse » ; ce sont aussi les deux moitiés de l'« Œuf du Monde », l'une

[1] Le *Makara* hindou, qui est aussi un monstre marin, bien qu'ayant avant tout la signification « bénéfique » attachée au signe du Capricorne dont il occupe la place dans le Zodiaque, n'en a pas moins, dans beaucoup de ses figurations, quelques traits qui rappellent le symbolisme « typhonien » du crocodile.

[2] On pourra se rappeler ici le symbolisme du « Soleil spirituel » et de l'« Embryon d'or » (*Hiranyagarbha*) dans la tradition hindoue ; de plus, suivant certaines correspondances, le *nûn* est la lettre planétaire du Soleil.

« terrestre », dans les « eaux inférieures », et l'autre « céleste », dans les « eaux supérieures » ; et la figure circulaire, qui était complète au début du cycle, avant la séparation de ces deux moitiés, doit se reconstituer à la fin du même cycle[1]. On pourrait donc dire que la réunion des deux figures dont il s'agit représente l'accomplissement du cycle, par la jonction de son commencement et de sa fin, d'autant plus que, si on les rapporte plus particulièrement au symbolisme « solaire », la figure du *na* sanscrit correspond au Soleil levant et celle du *nûn* arabe au Soleil couchant. D'autre part, la figure circulaire complète est encore habituellement le symbole du nombre 10, le centre étant 1 et la circonférence 9 ; mais ici, étant obtenue par l'union de deux *nûn*, elle vaut $2 \times 50 = 100 = 10^2$, ce qui indique que c'est dans le « monde intermédiaire » que doit s'opérer la jonction ; celle-ci est en effet impossible dans le monde inférieur, qui est le domaine de la division et de la « séparativité », et, par contre, elle est toujours existante dans le monde supérieur, où elle est réalisée principiellement en mode permanent et immuable dans l'« éternel présent ».

À ces remarques déjà longues, nous n'ajouterons plus qu'un mot, pour en marquer le rapport avec une question à laquelle il a été fait allusion ici dernièrement[2] : ce que nous venons de dire en dernier lieu permet d'entrevoir que l'accomplissement du cycle, tel que nous l'avons envisagé, doit avoir une certaine corrélation, dans l'ordre historique, avec la rencontre des deux formes traditionnelles qui correspondent à son commencement et à sa fin, et qui ont respectivement pour langues sacrées le sanscrit et l'arabe : la tradition hindoue, en tant qu'elle représente l'héritage le plus direct de la tradition primordiale, et la tradition islamique, en tant que « sceau de la Prophétie » et, par conséquent, forme ultime de l'orthodoxie traditionnelle pour le cycle actuel.

René Guénon.

[1] Cf. *Le Roi du Monde*, p. 128-131.
[2] F. Schuon, *Le Sacrifice*, n° d'avril 1938, p. 137, note 2.

Études Traditionnelles — N° 226, p. 345-354, octobre 1938

QUELQUES REMARQUES SUR LA DOCTRINE DES CYCLES COSMIQUES[1]

On nous a parfois demandé, à propos des allusions que nous avons été amené à faire çà et là à la doctrine hindoue des cycles cosmiques et à ses équivalents qui se rencontrent dans d'autres traditions, si nous ne pourrions en donner, sinon un exposé complet, tout au moins une vue d'ensemble suffisante pour en dégager les grandes lignes. À la vérité, il nous semble que c'est là une tâche à peu près impossible, non seulement parce que la question est fort complexe en elle-même, mais surtout à cause de l'extrême difficulté qu'il y a à exprimer ces choses en une langue européenne et de façon à les rendre intelligibles à la mentalité occidentale actuelle, qui n'a nullement l'habitude de ce genre de considérations. Tout ce qu'il est réellement possible de faire, à notre avis, c'est de chercher à éclaircir quelques points par des remarques telles que celles qui vont suivre, et qui ne peuvent en somme avoir d'autre prétention que d'apporter de simples suggestions sur le sens de la doctrine dont il s'agit, bien plutôt que d'expliquer celle-ci véritablement.

Nous devons considérer un cycle, dans l'acception la plus générale de ce terme, comme représentant le processus de développement d'un état quelconque de manifestation, ou, s'il s'agit de cycles mineurs, de quelqu'une des modalités plus ou moins restreintes et spécialisées de cet état. D'ailleurs, en vertu de la loi de correspondance qui relie toutes choses dans l'Existence universelle, il y a toujours et nécessairement une certaine analogie, soit entre les différents cycles de même ordre, soit entre les cycles principaux et leurs divisions secondaires. C'est là ce qui permet d'employer, pour en parler, un seul et même mode d'expression, bien que celui-ci ne doive souvent être entendu que symboliquement, l'essence même de tout symbolisme étant précisément de se fonder sur les correspondances et les analogies qui existent réellement dans la nature des choses. Nous voulons surtout faire allusion ici à la forme « chronologique » sous laquelle se présente la doctrine des cycles : le *Kalpa* représentant le développement total d'un monde, c'est-à-dire d'un état ou degré de l'Existence universelle, il est évident qu'on ne pourra parler littéralement de la durée d'un *Kalpa*, évaluée suivant une mesure de temps quelconque, que s'il s'agit de celui qui se rapporte à l'état dont le temps est une des conditions déterminantes, et qui constitue proprement notre monde. Partout ailleurs, cette considération de la durée et de la succession qu'elle implique ne pourra plus avoir qu'une valeur purement symbolique et devra être transposée analogiquement, la succession temporelle n'étant alors qu'une image de l'enchaînement, logique et ontologique à la fois, d'une série « extra-temporelle » de causes et d'effets ; mais, d'autre part, comme le langage humain ne peut exprimer directement d'autres conditions que celles de notre état, un tel symbolisme est par

[1] Cet article à paru en anglais dans le *Journal of the Indian Society of Oriental Art*, n° de juin-décembre 1937, dédié à A. K. Coomaraswamy, à l'occasion de son 60e anniversaire.

là même suffisamment justifié et doit être regardé comme parfaitement naturel et normal.

Nous n'avons pas l'intention de nous occuper présentement des cycles les plus étendus, tels que les *Kalpas* ; nous nous bornerons à ceux qui se déroulent à l'intérieur de notre *Kalpa*, c'est-à-dire aux *Manvantaras* et à leurs subdivisions. À ce niveau, les cycles ont un caractère à la fois cosmique et historique, car ils concernent plus spécialement l'humanité terrestre, tout en étant en même temps étroitement liés aux événements qui se produisent dans notre monde en dehors de celle-ci, Il n'y a là rien dont on doive s'étonner, car l'idée de considérer l'histoire humaine comme isolée en quelque sorte de tout le reste est exclusivement moderne et nettement opposée à ce qu'enseignent toutes les traditions, qui affirment au contraire, unanimement une corrélation nécessaire et constante entre les deux ordres cosmique et humain.

Les *Manvantaras*, ou ères des *Manus* successifs, sont au nombre de quatorze, formant deux séries septénaires dont la première comprend les Manvantaras passés et celui où nous sommes présentement, et la seconde les Manvantaras futurs. Ces deux séries, dont l'une se rapporte ainsi au passé, avec le présent qui en est la résultante immédiate, et l'autre à l'avenir, peuvent être mises en correspondance avec celles des sept *Swargas* et des sept *Pâtâlas*, qui représentent l'ensemble des états respectivement supérieurs et inférieurs à l'état humain, si l'on se place au point de vue de la hiérarchie des degrés de l'Existence ou de la manifestation universelle, ou antérieurs et postérieurs par rapport à ce même état, si l'on se place au point de vue de l'enchaînement causal des cycles décrit symboliquement, comme toujours, sous l'analogie d'une succession temporelle. Ce dernier point de vue est évidemment celui qui importe le plus ici : il permet de voir, à l'intérieur de notre *Kalpa*, comme une image réduite de tout l'ensemble des cycles de la manifestation universelle, suivant la relation analogique que nous avons mentionnée précédemment, et, en ce sens, on pourrait dire que la succession des *Manvantaras* marque en quelque sorte un reflet des autres mondes dans le nôtre. On peut d'ailleurs remarquer encore, pour confirmer ce rapprochement, que les deux mots *Manu* et *Loka* sont employés l'un et l'autre comme désignations symboliques du nombre 14 ; parler à cet égard d'une simple « coïncidence » serait faire preuve d'une complète ignorance des raisons profondes qui sont inhérentes à tout symbolisme traditionnel.

Il y a lieu d'envisager encore une autre correspondance avec les *Manvantaras*, en ce qui concerne les sept *Dwîpas* ou « régions » en lesquelles est divisé notre monde ; en effet, bien que ceux-ci soient représentés, suivant le sens propre du mot qui les désigne, comme autant d'îles ou de continents répartis d'une certaine façon dans l'espace, il faut bien se garder de prendre ceci littéralement et de les regarder simplement comme des parties différentes de la terre actuelle ; en fait, ils « émergent » tour à tour et non simultanément, ce qui revient à dire qu'un seul d'entre eux est manifesté dans le domaine sensible pendant le cours d'une certaine

période. Si cette période est un *Manvantara*, il faudra en conclure que chaque *Dwîpa* devra apparaître deux fois dans le *Kalpa*, soit une fois dans chacune des deux séries septénaires dont nous venons de parler ; et, du rapport de ces deux séries, qui se correspondent en sens inverse comme il en est dans tous les cas similaires, et en particulier pour celles des *Swargas* et des *Pâtâlas*, on peut déduire que l'ordre d'apparition des *Dwîpas* devra également, dans la seconde série, être inverse de ce qu'il a été dans la première. En somme, il s'agit là d'états différents du monde terrestre, bien plutôt que de « régions » à proprement parler ; le *Jambu-Dwîpa* représente en réalité la terre entière dans son état actuel, et, s'il est dit s'étendre au sud du *Mêru*, ou de la montagne « axiale » autour de laquelle s'effectuent les révolutions de notre monde, c'est qu'en effet, le *Mêru* étant identifié symboliquement au pôle nord, toute la terre est bien véritablement située au sud par rapport à celui-ci. Pour expliquer ceci plus complètement, il faudrait pouvoir développer le symbolisme des directions de l'espace, suivant lesquelles sont répartis les *Dwîpas*, ainsi que les relations de correspondance qui existent entre ce symbolisme spatial et le symbolisme temporel sur lequel repose toute la doctrine des cycles ; mais, comme il ne nous est pas possible d'entrer ici dans ces considérations qui demanderaient à elles seules tout un volume, nous devons nous contenter de ces indications sommaires, que pourront d'ailleurs facilement compléter par eux-mêmes tous ceux qui ont déjà quelque connaissance de ce dont il s'agit.

Cette façon d'envisager les sept *Dwîpas* se trouve confirmée aussi par les données concordantes d'autres traditions dans lesquelles il est également parlé des « sept terres », notamment l'ésotérisme islamique et la Kabbale hébraïque : ainsi, dans cette dernière, ces « sept terres », tout en étant figurées extérieurement par autant de divisions de la terre de Chanaan, sont mises en rapport avec les règnes des « sept rois d'Edom », qui correspondent assez manifestement aux sept *Manus* de la première série ; et elles sont toutes comprises dans la « Terre des Vivants », qui représente le développement complet de notre monde, considéré comme réalisé de façon permanente dans son état principiel. Nous pouvons noter ici la coexistence de deux points de vue, l'un de succession, qui se réfère à la manifestation en elle-même, et l'autre de simultanéité, qui se réfère à son principe, ou à ce qu'on pourrait appeler son « archétype » ; et, au fond, la correspondance de ces deux points de vue équivaut d'une certaine façon à celle du symbolisme temporel et du symbolisme spatial, à laquelle nous venons précisément de faire allusion en ce qui concerne les *Dwîpas* de la tradition hindoue.

Dans l'ésotérisme islamique, les « sept terres » apparaissent, peut-être plus explicitement encore, comme autant de *tabaqât* ou « catégories » de l'existence terrestre, qui coexistent et s'interpénètrent en quelque sorte, mais dont une seule peut être actuellement atteinte par les sens, tandis que les autres sont à l'état latent et ne peuvent être perçues qu'exceptionnellement et dans certaines conditions spéciales ; et, ici encore, elles sont tour à tour manifestées extérieurement, dans les diverses périodes qui se succèdent au cours de la durée totale de ce monde. D'autre

part, chacune des « sept terres » est régie par un *Qutb* ou « Pôle », qui correspond ainsi très nettement au *Manu* de la période pendant laquelle sa terre est manifestée ; et ces sept *Aqtâb* sont subordonnés au « Pôle » suprême, comme les différents *Manus* le sont à l'*Adi-Manu* ou *Manu* primordial ; mais en outre, en raison de la coexistence des « sept terres », ils exercent aussi, sous un certain rapport, leurs fonctions d'une façon permanente et simultanée. Il est à peine besoin de faire remarquer que cette désignation de « Pôle » se rattache étroitement au symbolisme « polaire » du *Mêru* que nous avons mentionné tout à l'heure, le *Mêru* lui-même ayant d'ailleurs pour exact équivalent la montagne de *Qâf* dans la tradition islamique. Ajoutons encore que les sept « Pôles » terrestres sont considérés comme les reflets des sept « Pôles » célestes, qui président respectivement aux sept cieux planétaires ; et ceci évoque naturellement la correspondance avec les *Swargas* dans la doctrine hindoue, ce qui achève de montrer la parfaite concordance qui existe à ce sujet entre les deux traditions.

Nous envisagerons maintenant les divisions d'un *Manvantara*, c'est-à-dire les *Yugas*, qui sont au nombre de quatre ; et nous signalerons tout d'abord, sans y insister longuement, que cette division quaternaire d'un cycle est susceptible d'applications multiples, et qu'elle se retrouve en fait dans beaucoup de cycles d'ordre plus particulier : on peut citer comme exemples les quatre saisons de l'année, les quatre semaines du mois lunaire, les quatre âges de la vie humaine ; ici encore, il y à correspondance avec un symbolisme spatial, rapporté principalement en ce cas aux quatre points cardinaux. D'autre part, on a souvent remarqué l'équivalence manifeste des quatre *Yugas* avec les quatre âges d'or, d'argent, d'airain et de fer, tels qu'ils étaient connus de l'antiquité gréco-latine : de part et d'autre, chaque période est également marquée par une dégénérescence par rapport à celle qui l'a précédée ; et ceci, qui s'oppose directement à l'idée de « progrès » telle que la conçoivent les modernes, s'explique très simplement par le fait que tout développement cyclique, c'est-à-dire en somme, tout processus de manifestation, impliquant nécessairement un éloignement graduel du principe, constitue bien véritablement en effet, une « descente », ce qui est d'ailleurs aussi le sens réel de la « chute » dans la tradition judéo-chrétienne.

D'un *Yuga* à l'autre, la dégénérescence s'accompagne d'une décroissance de la durée, qui est d'ailleurs considérée comme influençant la longueur de la vie humaine ; et ce qui importe avant tout à cet égard, c'est le rapport qui existe entre les durées respectives de ces différentes périodes. Si la durée totale du *Manvantara* est représentée par 10, celle du *Krita-Yuga* ou *Satya-Yuga* le sera par 4, celle du *Trêtâ-Yuga* par 3, celle du *Dwâpara-Yuga* par 2, et celle du *Kali-Yuga* par 1 ; ces nombres sont aussi ceux des pieds du taureau symbolique de *Dharma* qui sont figurés comme reposant sur la terre pendant les mêmes périodes. La division du *Manvantara* s'effectue donc suivant la formule $10 = 4 + 3 + 2 + 1$, qui est, en sens inverse, celle de la *Tétraktys* pythagoricienne : $1 + 2 + 3 + 4 = 10$; cette dernière formule correspond à ce que le langage de l'hermétisme occidental appelle la « circulature du quadrant », et l'autre au problème inverse de la « quadrature du

cercle », qui exprime précisément le rapport de la fin du cycle à son commencement, c'est-à-dire, l'intégration de son développement total : il y a là tout un symbolisme à la fois arithmétique et géométrique, que nous ne pouvons qu'indiquer encore en passant pour ne pas trop nous écarter de notre sujet principal.

Quant aux chiffres indiqués dans divers textes pour la durée du *Manvantara*, et par suite pour celle des *Yugas*, il doit être bien entendu qu'il ne faut nullement les regarder comme constituant une « chronologie » au sens ordinaire de ce mot, nous voulons dire comme exprimant des nombres d'années devant être pris à la lettre ; c'est d'ailleurs pourquoi certaines variations apparentes dans ces données n'impliquent au fond aucune contradiction réelle. Ce qui est à considérer dans ces chiffres, d'une façon générale, c'est seulement le nombre 4320, pour la raison que nous allons expliquer par la suite, et non point les zéros plus ou moins nombreux dont il est suivi, et qui peuvent même être surtout destinés à égarer ceux qui voudraient se livrer à certains calculs. Cette précaution peut sembler étrange à première vue, mais elle est cependant facile à expliquer : si la durée réelle du *Manvantara* était connue, et si en outre, son point de départ était déterminé avec exactitude, chacun pourrait sans difficulté en tirer des déductions permettant de prévoir certains événements futurs ; or, aucune tradition orthodoxe n'a jamais encouragé les recherches au moyen desquelles l'homme peut arriver à connaître l'avenir dans une mesure plus ou moins étendue, cette connaissance présentant pratiquement beaucoup plus d'inconvénients que d'avantages véritables. C'est pourquoi le point de départ et la durée du *Manvantara* ont toujours été dissimulés plus ou moins soigneusement, soit en ajoutant ou en retranchant un nombre déterminé d'années aux dates réelles, soit en multipliant ou divisant les durées des périodes cycliques de façon à conserver seulement leurs proportions exactes ; et nous ajouterons que certaines correspondances ont parfois aussi été interverties pour des motifs similaires.

Si la durée du *Manvantara* est 4320, celles des quatre *Yugas* seront respectivement 1728, 1296, 864 et 432 ; mais par quel nombre faudra-t-il multiplier ceux-là pour obtenir l'expression de ces durées en années ? Il est facile de remarquer que tous les nombres cycliques sont en rapport direct avec la division géométrique du cercle : ainsi, $4320 = 360 \times 12$; il n'y a d'ailleurs rien d'arbitraire ou de purement conventionnel dans cette division, car, pour des raisons relevant de la correspondance qui existe entre l'arithmétique et la géométrie, il est normal qu'elle s'effectue suivant des multiples de 3, 9, 12, tandis que la division décimale est celle qui convient proprement à la ligne droite. Cependant, cette observation, bien que vraiment fondamentale, ne permettrait pas d'aller très loin dans la détermination des périodes cycliques, si l'on ne savait en outre, que la base principale de celles-ci, dans l'ordre cosmique, est la période astronomique de la précession des équinoxes, dont la durée est de 25 920 ans, de telle sorte que le déplacement des points équinoxiaux est d'un degré en 72 ans. Ce nombre 72 est précisément un sous-multiple de $4320 = 72 \times 60$, et 4320 est à son tour un sous-multiple de $25\,920 = 4320 \times 6$; le fait qu'on retrouve pour la précession des équinoxes les nombres liés à la division du cercle est d'ailleurs encore une preuve du caractère véritablement naturel de cette dernière ; mais la question qui se pose est maintenant celle-ci : quel multiple ou sous-multiple de la période astronomique dont il s'agit correspond réellement à la durée du *Manvantara* ?

La période qui apparaît le plus fréquemment dans différentes traditions, à vrai dire, est peut-être moins celle même de la précession des équinoxes que sa moitié : c'est en effet, celle-ci qui correspond notamment à ce qu'était la « grande année » des Perses et des Grecs, évaluée souvent par approximation à 12 000 où 13 000 ans, sa durée exacte étant de 12 960 ans. Étant donnée l'importance toute particulière qui est ainsi attribuée à cette période, il est à présumer que le *Manvantara* devra comprendre un nombre entier de ces « grandes années » ; mais alors quel sera ce nombre ? À cet égard, nous trouvons tout au moins, ailleurs que dans la tradition hindoue, une indication précise, et qui semble assez plausible pour pouvoir cette fois être acceptée littéralement : chez les Chaldéens, la durée du règne de *Xisuthros*, qui est manifestement identique à *Vaivaswata*, le *Manu* de l'ère actuelle, est fixée à 64 800 ans, soit exactement cinq « grandes années ». Remarquons incidemment que le nombre 5, étant celui des *bhûtas* ou éléments du monde sensible, doit nécessairement avoir une importance spéciale au point de vue cosmologique, ce qui tend à confirmer la réalité d'une telle évaluation ; peut-être même y aurait-il lieu d'envisager une certaine corrélation entre les cinq *bhûtas* et les cinq « grandes années » successives dont il s'agit, d'autant plus que, en fait, on rencontre dans les traditions anciennes de l'Amérique centrale une association expresse des éléments avec certaines périodes cycliques ; mais c'est là une question qui demanderait à être examinée de plus près. Quoi qu'il en soit, si telle est bien la durée réelle du *Manvantara*, et si l'on continue à prendre pour base le nombre 4320, qui est égal au tiers de la « grande année », c'est donc par 15 que ce nombre devra être multiplié. D'autre part, les cinq « grandes années » seront naturellement réparties de façon inégale, mais suivant des rapports simples, dans les quatre *Yugas* : le *Krita-Yuga* en contiendra 2, le *Trêtâ-Yuga* 1 1/2, le *Dwâpara-Yuga* 1, et le *Kali-Yuga* 1/2 ; ces nombres sont d'ailleurs, bien entendu, la moitié de ceux que nous avions précédemment en représentant par 10 la durée du *Manvantara*. Évaluées en années ordinaires, ces mêmes durées des quatre *Yugas* seront respectivement de 25 920, 19 440, 12 960 et 6 480 ans, formant le total de 64 800 ans ; et l'on reconnaîtra que ces chiffres se tiennent au moins dans des limites parfaitement vraisemblables, pouvant fort bien correspondre à l'ancienneté réelle de la présente humanité terrestre.

Nous arrêterons là ces quelques considérations, car, pour ce qui est du point de départ de notre *Manvantara*, et, par conséquent, du point exact de son cours où nous en sommes actuellement, nous n'entendons pas nous risquer à essayer de les déterminer. Nous savons, par toutes les données traditionnelles, que nous sommes depuis longtemps déjà dans le *Kali-Yuga* ; nous pouvons dire, sans aucune crainte d'erreur, que nous sommes même dans une phase avancée de celui-ci, phase dont les descriptions données dans les *Purânas* répondent d'ailleurs, de la façon la plus frappante, aux caractères de l'époque actuelle ; mais ne serait-il pas imprudent de vouloir préciser davantage, et, par surcroît, cela n'aboutirait-il pas inévitablement à ces sortes de prédictions auxquelles la doctrine traditionnelle a, non sans de graves raisons, opposé tant d'obstacles ?

René Guénon.

Études Traditionnelles — N° 226, p. 365-370, octobre 1938

LE SYMBOLISME DU DÔME

Dans un récent article que nous signalons d'autre part, M. Ananda K. Coomaraswamy étudie la question du symbolisme du dôme, qui est trop importante, et d'ailleurs trop étroitement liée à certaines des considérations que nous avons développées précédemment ici, pour que nous n'en examinions pas spécialement les principaux aspects. Le premier point essentiel à noter à cet égard, en connexion avec la valeur proprement symbolique et initiatique de l'art architectural, c'est que tout édifice construit suivant des données strictement traditionnelles présente, dans la structure et la disposition des différentes parties dont il se compose, une signification « cosmique », qui est d'ailleurs susceptible d'une double application, conformément à la relation analogique du macrocosme et du microcosme, c'est-à-dire qu'elle se réfère à la fois au monde et à l'homme. Cela est vrai naturellement, en premier lieu, des temples ou autres édifices ayant une destination « sacrée » au sens le plus limité de ce mot ; mais, en outre, cela l'est même pour les simples habitations humaines, car il ne faut pas oublier qu'en réalité il n'y a rien de « profane » dans les civilisations intégralement traditionnelles, si bien que c'est seulement par l'effet d'une profonde dégénérescence qu'on a pu en arriver à construire des maisons sans se proposer rien d'autre que de répondre aux besoins purement matériels de leurs habitants, et que ceux-ci, de leur côté, ont pu se contenter de demeures conçues suivant des préoccupations aussi étroitement et bassement utilitaires.

Il va de soi que la signification « cosmique » dont nous venons de parler peut être réalisée de multiples façons, correspondant à autant de points de vue, qui donneront ainsi naissance à des « types » architecturaux différents, dont certains seront particulièrement liés à telle ou telle forme traditionnelle ; mais nous n'avons à envisager présentement qu'un seul de ces « types », qui apparaît d'ailleurs comme un des plus fondamentaux, et qui est aussi, par là même, un des plus généralement répandus. Il s'agit d'une structure constituée essentiellement par une base à section carrée (peu importe ici que cette partie inférieure ait une forme cubique ou plus ou moins allongée), surmontée d'un dôme ou d'une coupole de forme plus ou moins rigoureusement hémisphérique. Parmi les exemples les plus caractéristiques, on peut citer, avec M. Coomaraswamy, le *stûpa* bouddhique, et aussi, ajouterons-nous, la *qubbah* islamique, dont la forme générale est exactement semblable[1] ; il faut y rattacher aussi, entre autres cas où cette structure peut ne pas se distinguer aussi nettement à première vue, celui des églises chrétiennes dans lesquelles une coupole est édifiée au-dessus de la partie centrale[2]. Il y a lieu de remarquer aussi qu'une arche, avec ses deux piliers rectilignes et le cintre qui repose sur ceux-ci, n'est en réalité pas

[1] La destination de ces deux édifices est d'ailleurs également similaire puisque le *stûpa*, originairement tout au moins, était fait pour contenir des reliques, et que la *qubbah* est élevée sur le tombeau d'un *walî*.

[2] Si l'église à dans son ensemble la forme d'une croix latine, ainsi qu'il en est le plus habituellement, il convient de remarquer que cette croix peut être obtenue par le développement d'un cube dont toutes les faces sont rabattues sur son plan de base (ce point se trouve expressément indiqué dans le symbolisme maçonnique de *Royal Arch*) ; la face de base, qui demeure naturellement dans sa position primitive, correspond alors à la partie centrale au-dessus de laquelle s'élève la coupole.

autre chose que la coupe verticale d'une telle structure ; et, dans cette arche, la « clef de voûte » qui occupe le sommet correspond évidemment au point le plus élevé du dôme, sur la signification propre duquel nous aurons à revenir par la suite[1].

Il est facile de se rendre compte, tout d'abord, que les deux parties de la structure que nous venons de décrire figurent la Terre et le Ciel, auxquels correspondent en effet respectivement la forme carrée et la forme circulaire (ou sphérique dans une construction à trois dimensions) ; et, bien que ce soit dans la tradition extrême-orientale que cette correspondance se trouve indiquée avec le plus d'insistance, elle est d'ailleurs fort loin de lui être exclusivement propre[2]. Puisque nous venons de faire allusion à la tradition extrême-orientale, il n'est pas sans intérêt de signaler à ce propos que, en Chine, le vêtement des anciens Empereurs devait être rond par le haut et carré dans le bas ; ce vêtement, en effet, avait une signification symbolique (de même que toutes les actions de leur vie, qui étaient réglées selon les rites), et cette signification était précisément la même que celle dont nous considérons ici la réalisation architecturale[3]. Ajoutons tout de suite que, si dans celle-ci on regarde la construction tout entière comme « hypogée », ainsi qu'elle l'est parfois en effet, littéralement dans certains cas et symboliquement dans d'autres, on se trouve ramené au symbolisme de la caverne comme image de l'ensemble du « cosmos ».

À cette signification générale, il s'en ajoute une autre encore plus précise : l'ensemble de l'édifice, envisagé de haut en bas, représente le passage de l'Unité principielle (à laquelle correspond le point central ou le sommet du dôme, dont toute la voûte n'est en quelque sorte qu'une expansion) au quaternaire de la manifestation élémentaire[4] ; inversement, si on l'envisage de bas en haut, c'est le retour de cette manifestation à l'Unité. À ce propos, M. Coomaraswamy rappelle,

---

[1] Dans certaines figurations appartenant à la Maçonnerie de *Royal Arch*, la signification « céleste » du cintre est formellement indiquée par la représentation sur celui-ci d'une partie du Zodiaque, une des « portes solsticiales » étant alors placée à la « clef de voûte » ; cette « porte » devrait d'ailleurs normalement être différente suivant que le point en question sera considéré comme une « entrée » ou comme une « sortie » conformément à ce que nous avons expliqué dans de précédents articles.

[2] Dans l'initiation maçonnique, le passage *from square to arch* représente proprement un passage « de le Terre au Ciel » (d'où le terme d'exaltation pour désigner l'admission au grade de *Royal Arch*), c'est-à-dire du domaine des « petits mystères » à celui des « grands mystères », avec, pour ceux-ci, le double aspect « sacerdotal » et « royal », car le titre complet correspondant est *Holy (and) Royal Arch*, bien que, pour des raisons historiques que nous n'avons pas à examiner ici, l'« art sacerdotal » ait fini par s'y effacer en quelque sorte devant l'« art royal ». — Les formes circulaire et carrée sont aussi rappelées par le compas et l'équerre, qui servent à les tracer respectivement, et qui s'associent comme symboles de deux principes complémentaires, tels que le sont effectivement le Ciel et la Terre.

[3] L'Empereur lui-même, étant ainsi vêtu, représentait l'« Homme véritable », médiateur entre le Ciel et la Terre, dont il unit dans sa propre nature les puissances respectives ; et c'est exactement en ce même sens qu'un Maître Maçon (qui devrait être aussi un « Homme véritable » s'il avait réalisé effectivement son initiation) « se retrouve toujours entre l'équerre et le compas ». — Signalons encore, à ce sujet, un des aspects du symbolisme de la tortue ; l'écaille inférieure, qui est plate, correspond à la Terre, et l'écaille supérieure, qui est arrondie en forme de dôme, correspond au Ciel ; l'animal lui-même, entre ces deux écailles, figure l'Homme entre le Ciel et la Terre, complétant ainsi la « Grande Triade » qui joue un rôle, particulièrement important dans le symbolisme des organisations initiatiques taoïstes.

[4] Le plan crucial d'une église est également une forme quaternaire ; le symbolisme numérique demeure donc le même dans ce cas que dans celui de la base carrée.

comme ayant la même signification, le symbolisme védique des trois *Ribhus* qui, de la coupe (*pâtra*) unique de *Twashtri*, firent quatre coupes (et il va de soi que la forme de la coupe est hémisphérique comme celle du dôme) ; le nombre ternaire, intervenant ici comme un intermédiaire entre l'Unité ct le quaternaire, signifie notamment, en ce cas, que c'est seulement par le moyen des trois dimensions de l'espace que l'« un » originel peut être fait « quatre », ce qui est exactement figuré par le symbole de la croix à trois dimensions. Le processus inverse est représenté de même par la légende du Bouddha qui, ayant reçu quatre bols à aumônes des *Mahârâjas* des quatre points cardinaux, en fit un seul bol, ce qui indique que, pour l'être « unifié », le « Graal » (pour employer le terme traditionnel occidental qui désigne évidemment l'équivalent de ce *pâtra*) est de nouveau unique comme il l'était au commencement, c'est-à-dire au point de départ de la manifestation cosmique[1].

Avant d'aller plus loin, nous signalerons que la structure dont il s'agit est susceptible aussi d'être réalisée horizontalement : à un édifice de forme rectangulaire s'adjoindra une partie semi-circulaire qui sera placée à l'une de ses extrémités, celle qui est dirigée du côté auquel sera attachée la signification d'une correspondance « céleste », par une sorte de projection sur le plan horizontal de base : ce côté, dans les cas les plus connus tout au moins, sera celui d'où vient la lumière, c'est-à-dire celui de l'Orient ; et l'exemple qui s'offre le plus immédiatement ici est celui d'une église terminée par une abside semi-circulaire. Un autre exemple est donné par la forme complète d'un temple maçonnique : on sait que la Loge proprement dite est un « carré long », c'est-à-dire en réalité un double carré, la longueur (d'Orient en Occident) étant le double de la largeur (du Nord au Midi[2]) ; mais à ce double carré, qui est le *Hikal*, s'ajoute, à l'Orient, le *Debir* en forme d'hémicycle[3] ; et ce plan est d'ailleurs exactement aussi celui de la « basilique » romaine[4].

Cela étant dit, revenons à la structure verticale : comme le fait remarquer M. Coomaraswamy, celle-ci doit être envisagée tout entière par rapport à un axe central ; il en est évidemment ainsi dans le cas d'une hutte dont le toit en forme de dôme est supporté par un poteau, joignant le sommet de ce toit au sol, et aussi dans celui de certains *stûpas* dont l'axe est figuré à l'intérieur, et parfois se prolonge même par le haut au delà du dôme. Cependant, il n'est pas nécessaire que cet axe

[1] Au sujet de *Twashtri* et des trois *Ribhus*, considérés comme une triade d'« artistes », notons que, dans les règles établies par la tradition hindoue pour la construction d'un édifice, on trouve en quelque façon leur correspondance dans l'architecte (*sthapati*) et ses trois compagnons ou assistants, l'arpenteur (*sûtra-grâhî*), le maçon (*vardhaki*) et le charpentier (*takskaka*) : on pourrait encore retrouver des équivalents de ce ternaire dans la Maçonnerie, où il devient en outre, sous un aspect « inversé », celui des « mauvais compagnons » meurtriers d'Hiram.

[2] D'après le *Critias* de Platon, le grand temple de Poseidonis, capitale de l'Atlantide, avait aussi pour base un double carré : si l'on prend le côté du carré pour unité, la diagonale du double carré est égale à $\sqrt{5}$.

[3] Dans le Temple de Salomon, le *Hikal* était le « Saint », et le *Debir* était le « Saint des Saints ».

[4] Dans une mosquée, le *mihrab*, qui est une niche semi-circulaire, correspond à l'abside d'une église, et il indique également la *qiblah*, c'est à-dire l'orientation rituelle ; mais ici cette orientation, étant dirigée vers un centre qui est un point défini de la surface terrestre, est naturellement variable suivant les lieux.

soit toujours représenté ainsi matériellement, pas plus que ne l'est en réalité, en quelque lieu que ce soit, l'« Axe du Monde » dont il est l'image ; ce qui importe, c'est que le centre du sol occupé par l'édifice, c'est-à-dire le point qui est situé directement au-dessous du sommet du dôme, est toujours identifié virtuellement au « Centre du Monde » ; celui-ci, en effet, n'est pas un « lieu » au sens topographique et littéral du mot, mais en un sens transcendant et principiel, et, par suite, il peut se réaliser en tout « centre » régulièrement établi et consacré, d'où la nécessité des rites qui font de la construction d'un édifice une véritable imitation de la formation même du monde[1]. Le point dont il s'agit est donc un véritable *omphalos* (*nâbhih prithivyâh*) ; dans de très nombreux cas, c'est là qu'est placé l'autel ou le foyer, suivant qu'il s'agit d'un temple ou d'une maison ; l'autel est d'ailleurs aussi un foyer en réalité, et inversement, dans une civilisation traditionnelle, le foyer doit être regardé comme un véritable autel domestique ; symboliquement, c'est là que s'accomplit la manifestation d'*Agni*, et nous rappellerons à cet égard ce que nous avons dit de la naissance de l'*Avatâra* au centre de la caverne initiatique, car il est évident que la signification est encore ici la même, l'application seule en étant différente. Quand une ouverture est pratiquée au sommet du dôme, c'est par là que s'échappe au dehors la fumée qui s'élève du foyer ; mais ceci encore, bien loin de n'avoir qu'une raison purement utilitaire comme des modernes pourraient se l'imaginer, a au contraire un sens symbolique très profond, que nous examinerons dans un autre article, en précisant encore la signification exacte de ce sommet du dôme dans les deux ordres macrocosmique et microcosmique.

René Guénon.

[1] Parfois, le dôme lui-même peut ne pas exister dans la construction sans pourtant que le sens symbolique en soit altéré ; nous voulons faire allusion au type traditionnel d'une maison disposée en carré autour d'une cour intérieure ; la partie centrale est alors à ciel ouvert, mais, précisément, c'est la voûte céleste elle-même qui joue en ce cas le rôle d'un dôme naturel. Nous dirons incidemment, à ce propos, qu'il y a une certaine relation, dans une forme traditionnelle donnée, entre la disposition de la maison et la constitution de la famille ; ainsi, dans la tradition islamique, la disposition quadrilatérale de la maison (qui normalement devrait être entièrement fermée au dehors, toutes les fenêtres s'ouvrant sur la cour intérieure) est en rapport avec la limitation du nombre des épouses à quatre au maximum, chacune d'elles ayant alors pour son domaine propre un des côtés du quadrilatère.

LES LIVRES

Ananda K. Coomaraswamy — *Asiatic Art* (The New Orient Society of America, Chicago). Dans cette brochure, dont le but est d'indiquer dans quel esprit doit être abordée l'étude de l'art asiatique si on veut le comprendre réellement, l'auteur insiste de nouveau sur la notion de l'art traditionnel et normal, et sur ce qui le distingue des cas anormaux comme celui de la décadence « classique » et celui de l'art européen depuis la Renaissance. D'autre part, une étude soi-disant « objective », c'est-à-dire en somme une observation purement extérieure, ne peut mener à rien en réalité, car il n'y a aucune véritable connaissance là où il n'y a aucune conformité entre le connaissant et le connu. Dans le cas d'une œuvre d'art, il faut donc savoir avant tout à quel usage elle était destinée, et aussi quelle signification elle devait communiquer à l'intelligence de ceux qui la regardaient. À cet égard, il est essentiel de se rendre compte que les apparences présentées par un art traditionnel ne sont pas le simple rappel de perceptions visuelles, mais l'expression ou la réalisation sensible d'une « contemplation » (*dhyâna*), qui est ce par quoi l'artiste travaille, et ce sans quoi le produit de son travail ne serait pas vraiment une œuvre d'art. Enfin, c'est une erreur de penser, comme le font généralement les modernes, que la répétition des formules transmises entrave les facultés propres de l'artiste, car celui-ci doit avoir réellement fait ces formules siennes par sa compréhension, ce qui est d'ailleurs le seul sens où l'on puisse parler de « propriété » quand il s'agit d'idées, et il les « recrée » en quelque sorte quand, après se les être assimilées, il les rend conformément à sa propre nature.

Prof. Leo Frobenius and Douglas C. Fox — *Prehistoric Rock Pictures in Europe and Africa*. From material in the archives of the Research Institute for the Morphology of Civilization, Frankfort-on-Main (The Museum of Modern Art, New York). Dans ce volume publié à l'occasion d'une exposition, ce qui est pour nous plus particulièrement digne d'intérêt, à part les nombreuses reproductions dont il est illustré, c'est l'historique des difficultés que rencontra la reconnaissance des premières découvertes de peintures préhistoriques, que les « savants » nièrent obstinément pendant des années, parce que, à leurs yeux, il ne pouvait pas avoir existé de civilisation, ni par conséquent d'art, à des époques aussi lointaines ; il y a là, un bel exemple de la force de certains préjugés ! La raison de ces négations, au fond, c'est que « la mentalité occidentale était pénétrée de la conviction que la culture de notre époque était la plus haute que l'homme ait jamais atteinte, que les cultures plus anciennes ne pouvaient en aucune façon être comparées à la grandeur de l'existence scientifique moderne, et surtout, que tout ce qui s'était développé avant le commencement de l'histoire ne pouvait être regardé que comme « primitif » et insignifiant en comparaison de la splendeur du xix^{e} siècle ». On ne saurait mieux dire ; et, au surplus, nous ne croyons pas que cette mentalité ait beaucoup changé depuis lors, même si, dans certains cas particuliers comme celui dont il s'agit, elle a finalement été obligée de s'incliner devant des évidences par trop incontestables. — Toute question d'appréciation « esthétique » à part, l'interprétation de ces peintures, appartenant à des civilisations sur lesquelles on

n’a guère d’autres données, est naturellement fort difficile, voire même souvent tout à fait impossible, sauf dans les cas où une signification rituelle se laisse deviner plus ou moins complètement. Notons qu’une figure trouvée dans le Désert Lybique ressemble d’une façon tout à fait frappante à une représentation « typhonienne » de l’ancienne Égypte ; mais, par une curieuse méprise, elle est donnée comme étant celle du « dieu à la tête de chacal », alors que, en réalité, celui-ci est Anubis et non pas Set ; en fait, il s’agit, aussi nettement que possible, du « dieu à la tête d’âne », dont il est assez intéressant de constater ainsi la présence dès les temps préhistoriques.

Jean Herbert — *Introduction à l’étude des Yogas hindous* (Union des Imprimeries, Frameries, Belgique). Cette conférence a été faite à l’« Institut International de Psychagogie » de Genève, et c’est peut-être ce qui explique que l’auteur définisse tout d’abord le terme de *Yoga* comme « voulant dire à peu près un chemin qui conduit à un but, une discipline qui nous prépare à quelque chose » ; cela est tout à fait inexact, puisque, signifiant « Union », il désigne au contraire proprement le but lui-même, et que ce n’est que par extension qu’il est appliqué, en outre, aux moyens de l’atteindre. Par contre, l’auteur a entièrement raison quand il dénonce la grossière simplification en vertu de laquelle les Occidentaux considèrent l’être humain comme composé seulement de deux parties, le corps et l’esprit, ce dernier comprenant indistinctement pour eux tout ce qui n’est pas corporel ; mais pourquoi renverse-t-il la signification normale des mots « âme » et « esprit » ? Il montre très bien la nécessité de voies multiples, en faisant remarquer qu’il ne faut pas considérer seulement le but, qui est un, mais aussi le point de départ, qui est différent suivant les individus ; puis, il caractérise sommairement les principales sortes de *Yoga*, en ayant soin d’ailleurs de préciser, ce qui est encore très juste, qu’elles n’ont rien d’exclusif et qu’en pratique, elles se combinent toujours plus ou moins entre elles. Ce qui est parfaitement vrai aussi, c’est que le *Yoga* n’a rien d’une « religion » ; mais il aurait fallu ajouter que les méthodes hindoues n’en ont pas moins, pour la plus grande partie, un caractère rituel par lequel elles sont liées à une forme traditionnelle déterminée, hors de laquelle elles perdent leur efficacité ; seulement, pour s’en rendre compte, il faudrait évidemment ne pas suivre l’enseignement de Vivêkânanda… Enfin, l’auteur termine son exposé par une mise en garde contre les charlatans qui cherchent à tirer profit de quelques idées plus ou moins vaguement inspirées du *Yoga*, pour des fins qui n’ont absolument rien de spirituel ; dans les circonstances présentes, un tel avertissement n’est certes pas inutile !

L. Adams Beck — *Du Kashmir au Tibet : À la découverte du Yoga*. Traduit de l’anglais par Jean Herbert et Pierre Sauvageot (Éditions Victor Attinger, Paris et Neuchâtel). Ce roman, écrit dans un esprit de sympathie manifeste pour les doctrines orientales, peut éveiller quelque intérêt pour celles-ci chez des personnes qui ne les connaissent pas encore, et peut-être les amener par la suite à en entreprendre une étude plus sérieuse. Ce n’est pas à dire que la façon dont certaines choses y sont présentées soit toujours exempte de défauts : ainsi, les doctrines

hindoue et bouddhique s'y entremêlent parfois d'une façon fort peu vraisemblable, ce qui risque de donner aux lecteurs des idées peu nettes sur leurs rapports. Ce qui est tout à fait louable, par contre, c'est que, contrairement à ce qui arrive le plus souvent dans des ouvrages de ce genre, les « phénomènes » plus ou moins extraordinaires n'y tiennent qu'une place très restreinte, et que leur valeur y est réduite à ses justes proportions ; on peut, quand ils se présentent, les considérer comme des « signes », mais rien de plus. D'un autre côté, le but même du *Yoga* n'est peut-être pas indiqué avec assez de précision pour éviter toute méprise chez ceux qui n'en sont pas déjà informés : il aurait fallu montrer plus clairement que l'habileté dans un art, par exemple, ne peut constituer qu'une conséquence tout à fait accessoire, et en même temps, dans certains cas, une sorte de « support », à la condition que l'orientation spirituelle soit maintenue de façon invariable ; mais, si on la prend pour une fin, ou si même simplement on la recherche pour elle-même, elle deviendra au contraire un obstacle, et elle aura en somme, à ce point de vue, à peu près les mêmes inconvénients que les « pouvoirs » d'un caractère plus étrange en apparence, car, au fond, tout cela appartient toujours au même ordre contingent.

J. Marquès-Rivière — *Le Yoga tantrique hindou et thibétain* (Collection « Asie », Librairie Véga, Paris). Ce qui frappe à première vue, dans ce petit volume, c'est le manque total de soin avec lequel il a été écrit et imprimé ; il fourmille littéralement de fautes de tout genre, et que, malheureusement, il n'est pas possible de les prendre toutes pour de simples erreurs typographiques… Quant au fond, malgré les prétentions à une « information directe », c'est plutôt une compilation, car la partie la plus importante en est visiblement tirée surtout du *Serpent Power* d'Arthur Avalon, et il y a encore bien d'autres emprunts ; certains ne sont pas avoués, mais nous avons de bonnes raisons pour les reconnaître ; seulement, sans doute pour ne pas paraître « copier » purement et simplement, l'auteur a trouvé bon d'y substituer à une terminologie précise un singulier assemblage de mots vagues ou impropres. Il y a, d'autre part, un chapitre sur la « réincarnation » dont il est absolument impossible de conclure ce que l'auteur pense de cette question, ce qui est assurément le meilleur moyen de ne mécontenter personne ; est-ce aussi à des préoccupations du même ordre qu'il faut attribuer les curieux ménagements qu'il prend pour signaler le caractère fantaisiste de certaines élucubrations de feu Leadbeater et de quelques autres, ou encore une note qui semble admettre la réalité des « communications » spirites ? Nous n'insisterons pas sur l'habituelle confusion « mystique », et nous ne nous attarderons pas non plus à relever certaines assertions plus ou moins bizarres, dont toutes ne concernent d'ailleurs pas les doctrines hindoues ou thibétaines, témoin la désignation de « souffleurs » donnée aux alchimistes, ou les considérations sur les « idoles baphométiques »… Nous nous demandons quel but l'auteur a bien pu se proposer au juste, à moins que, tout simplement, il n'ait voulu essayer de piquer la curiosité des lecteurs éventuels des autres ouvrages dont il annonce la prochaine publication.

Hélène de Callias — *Magie sonore* (Éditions de Moly-Sabata, Isère ; Librairie Véga, Paris). L'auteur insiste très justement sur le fait que « l'élément vital de la

musique est le rythme » et sur l'incompréhension des Occidentaux modernes à cet égard, incompréhension qui d'ailleurs, ajoutons-le, ne se limite pas au cas du seul rythme musical. Nous ne pouvons examiner ici les développements plus proprement « techniques » du sujet ; mais nous devons exprimer le regret qu'aucune distinction ne semble être faite entre les rythmes à effets bénéfiques et maléfiques (certaine musique nègre est un exemple particulièrement « actuel » de ces derniers), et aussi qu'on veuille ramener toute l'action du son à un point de vue simplement « magique », qui ne saurait répondre qu'à une des applications les plus inférieures de la « science du rythme ». Les références à différentes doctrines traditionnelles sont souvent bien confuses et empruntées à des sources peu sûres ; il y a même des assertions assez étonnantes, comme l'attribution du nombre cinq au Sphinx, ou l'affirmation que « le prêtre dit trois messes le *soir* de Noël » ! C'est dommage, car ce travail procède certainement d'excellentes intentions ! Mais, malheureusement, le résultat est, dans l'ensemble, assez loin de ce qu'on aurait pu souhaiter.

Gabriel Trarieux d'Egmont — *La Vie d'outre-tombe* (Éditions Adyar, Paris). Dans ce livre, consacré, comme son titre l'indique, à l'examen des données concernant les états posthumes de l'être humain, les choses les plus disparates sont mises assez malencontreusement sur le même plan ; les doctrines traditionnelles authentiques, les visions fort « mêlées » de Swedenborg, les expériences « métapsychiques », les modernes conceptions occultistes, théosophistes et même spirites ; il serait difficile de pousser l'« éclectisme » plus loin… L'auteur a manifestement une foi robuste en les « Maîtres » de la trop fameuse « Grande Loge Blanche », en la valeur de la « clairvoyance », en la « réincarnation », et aussi… en la prochaine « ère du Verseau », et ses conclusions s'en ressentent fortement ; c'est dire qu'il y a peu à en retenir pour ceux qui ont de bonnes raisons de ne pas partager de semblables convictions et qui tiennent avant tout à ne pas confondre la tradition avec ses contrefaçons.

Paul Serres — *L'Homme et les Énergies astrales. De l'astrophysique à l'astrologie* (Éditions Adyar, Paris). Le sous-titre définit assez nettement le point de vue auquel se place l'auteur : il s'agit là, une fois de plus, d'invoquer des considérations empruntées à la science moderne pour appuyer une science traditionnelle, qui, comme telle, se passe fort bien d'une semblable « justification » ; nous avons assez souvent dit notre pensée là-dessus pour ne pas nous y étendre de nouveau. Il faut reconnaître d'ailleurs que, dans le cas de l'astrologie, l'état assez lamentable dans lequel elle est parvenue jusqu'à nous explique bien des confusions et des méprises sur son véritable caractère ; ainsi, l'auteur s'imagine que les « règles traditionnelles » qu'on y observe ont été établies empiriquement ; la vérité est tout autre, mais on peut en effet s'y tromper, étant donnée la façon peu cohérente dont ces règles sont présentées, et cela parce que, en fait, ce que les astrologues appellent leur « tradition », ce ne sont tout simplement que des débris recueillis tant bien que mal à une époque où la tradition véritable était déjà perdue pour la plus grande partie. Quant à l'« astrologie scientifique » des

modernes, qui, elle, n'est bien réellement qu'une science empirique, elle n'a plus guère de l'astrologie que le nom ; et la confusion des points de vue conduit parfois à de singuliers résultats, dont nous avons ici un exemple assez frappant : l'auteur voudrait constituer une astrologie « héliocentrique », qui serait en accord avec les conceptions astronomiques actuelles ; il oublie seulement en cela que l'astrologie, envisageant exclusivement les influences cosmiques dans leur spécification par rapport à la terre, doit, par là même, être nécessairement « géocentrique » !

Raoul Marchais — *Mystère de la Vie humaine* (Éditions Adyar, Paris). Dans ce livre encore, l'influence de la science moderne se fait fortement sentir ; mais ce avec quoi l'auteur veut la combiner, ce ne sont pas des idées authentiquement traditionnelles, quoique visiblement il les croie telles de bonne foi ; en effet, tout en déclarant d'ailleurs expressément qu'il n'est pas théosophiste, il prend fort sérieusement pour l'expression du « savoir antique »… tout ce qui est exposé dans la *Doctrine Secrète* de M^me^ Blavatsky. C'est cette « cosmogonie » fantastique, avec sa déformation évolutionniste, et par conséquent déjà bien moderne, des doctrines cycliques, qu'il s'est appliqué à traduire en un langage « philosophico-scientifique » qu'il estime plus généralement accessible ; nous n'oserions d'ailleurs pas garantir qu'il se soit toujours parfaitement reconnu au milieu de toutes les complications des « chaînes », des « rondes », des « races » et de leurs multiples subdivisions. Il lui arrive aussi parfois de toucher incidemment à des notions réellement traditionnelles, et il le fait d'une façon plutôt malheureuse : ainsi, il pense que le ternaire « Esprit-Vie-Matière » est identique à la Trinité chrétienne, ce qui prouve que, sur celle-ci, il est vraiment bien mal informé. Il a, d'autre part, une manière tout à fait « personnelle » et assez extraordinaire de « rectifier » l'astrologie ; mais nous croyons peu utile d'y insister davantage ; tout cela est sans doute très ingénieux, mais a seulement le défaut de manquer de toute base réelle ; et que de travail, à notre époque, est ainsi dépensé en pure perte, faute de véritables principes directeurs !

Robert Duportail — *Enchaînements scientifiques et philosophiques* (Montmartre Bibliophile, Paris). Ce qu'il y a de mieux dans cette brochure, c'est le chapitre dans lequel l'auteur dénonce la « régression de l'intelligence » et les méfaits de l'« ère scientifique » moderne ; il fait aussi, par ailleurs, une assez bonne critique du « transformisme ». Il est donc de ceux qui se rendent compte plus ou moins complètement des défauts d'une « civilisation » toute matérielle ; mais, comme la plupart de ceux qui sont dans ce cas, il ne trouve à proposer que des remèdes assurément bien insuffisants. Nous ne voyons pas trop quels résultats pourrait donner, à cet égard, la constitution de ce qu'il appelle une « psycho-philosophie », qu'il conçoit comme basée en somme sur les sciences profanes, bien qu'il veuille y incorporer quelques données très fragmentaires tirées de l'alchimie ou d'autres « sciences anciennes », et vues d'ailleurs encore à travers des interprétations modernes. Ceux qui s'accordent sur le côté « négatif » semblent devenir toujours plus nombreux, et c'est déjà quelque chose ; mais, pour pouvoir faire œuvre réellement « constructive », il faudrait avant tout partir d'une

connaissance des véritables principes, faute de laquelle on ne fera jamais guère qu'agiter des idées dans le vide, ce qui n'est certes pas le moyen de sortir du « chaos » actuel.

LES REVUES

— *The Art Bulletin* de Chicago (vol. XX, 1938) publie la suite d'une étude de M. Ananda K. Coomaraswamy, *Mediaeval Aesthetic*, dont nous avons signalé le début en son temps ; cette seconde partie comprend la traduction annotée du commentaire de saint Thomas d'Aquin sur le texte de saint Denys l'Aréopagite (*De divinis nominibus*, IV, 5), et une note sur le rapport de la Beauté à la Vérité. Mentionnons particulièrement ce qui est dit de la supériorité de la contemplation sur l'action, « ce qui est le point de vue orthodoxe constamment affirmé dans la tradition universelle, et non pas seulement en Orient comme on le prétend quelquefois, bien qu'il puisse avoir été obscurci par les tendances « moralistes » de la philosophie religieuse de l'Europe moderne » ; de la nécessité de comprendre intellectuellement une œuvre d'art et non pas de la « sentir » seulement, contrairement aux actuelles conceptions « esthétiques » ; enfin de l'absence d'importance de l'individualité de l'artiste, expliquant l'anonymat caractéristique des œuvres du moyen âge, car « ce qui importe est ce qui est dit et non pas qui le dit » : voilà une vérité dont les modernes amateurs de « personnalités » devraient bien faire leur profit !

— Dans *The Indian Historical quarterly* (n° de mars), un important article de M. A. K. Coomaraswamy sur le symbolisme du dôme ; comme nous consacrons d'autre part à ce sujet un article spécial, nous ajouterons seulement que l'auteur, pour montrer que ce n'est pas uniquement à l'architecture que s'attache une signification « cosmique », indique aussi à cet égard le symbolisme de l'épée, qu'il a traité précédemment ici même, et celui du tir à l'arc, dont les connexions initiatiques sont également fort remarquables.

— Du même auteur, dans *The Poona Orientalist* (n° d'avril), un article sur le symbolisme du *chhatra*, c'est-à-dire du parasol, et de l'*ushnîsha*, qui, avant d'être la protubérance crânienne qui se voit dans les figurations bouddhiques, fut primitivement un turban ; ces deux objets faisaient partie des attributs de la royauté, et, comme les raisons en sont particulièrement intéressantes, nous nous réservons de revenir également sur cette question dans un prochain article.

— Dans le *Rayonnement Intellectuel* (n° de janvier-mars), M. L. Charbonneau-Lassay consacre un article au *Saint Graal*, aux origines celtiques et aux développements chrétiens de sa légende, et aux figurations de la coupe en rapport avec le sang du Christ. Il rapproche la pierre rouge placée dans une coupe, insigne principal de la mystérieuse organisation de l'*Estoile Internelle*, de la pierre qui est le Graal pour Wolfram d'Eschenbach, et que celui-ci appelle *Lapsit exillis*, étrange expression que certains interprètent par « pierre tombée du ciel », ce qui évoque l'émeraude tombée du front de Lucifer, mais peut aussi, ajouterons-nous, avoir

quelque rapport avec les « pierres noires ». D'autre part, nous citerons ces quelques lignes qui soulèvent une question fort intéressante, quoique sans doute bien difficile à résoudre complètement : « Certains regardent la légende du Graal comme une sorte de prophétie, ou de thème à clef, se rapportant à un corps d'enseignement oral, hautement traditionnel et aujourd'hui secret, qui reparaît par intermittence dans le monde religieux, gardé, dit-on, par des dépositaires d'élite providentiellement favorisés en vue de cette mission… L'enseignement oral dont il est ici question aurait fleuri dès les premiers siècles chrétiens et serait tombé presque en oubli peu après la paix de Constantin, en 311, et jusqu'à la brève renaissance carolingienne, après laquelle il aurait subi une nouvelle éclipse durant le X^e^ siècle ; mais pendant le XI^e^ et le XII^e^ — le « cycle de l'Idée pure » — son influence sur de hauts esprits aurait été considérable, jusqu'à ce que, sous le règne de saint Louis, il disparaisse de nouveau… Énigme historique, si l'on veut, dont on ne doit parler qu'avec réserve ». — Dans le numéro d'avril-juin, il étudie les vases de Jérusalem, de Gênes et de Valence, qui furent considérés comme ayant servi à la Cène, et qui jouèrent ainsi en quelque sorte un rôle de « substituts » du Saint Graal, bien que, en réalité, celui-ci ait été évidemment bien autre chose qu'une coupe matérielle.

— *Action et Pensée* (n^o^ de juin) publie un article du Swâmî Siddhêswarânanda, *L'Univers considéré comme une construction de l'esprit*, qui contient des vues intéressantes sur le pouvoir de l'idée, mais qui, dans son ensemble, est malheureusement affecté d'un « subjectivisme » très proche des modernes philosophies « idéalistes », mais très éloigné de toute doctrine traditionnelle.

— La *Nouvelle Revue Française* (n^o^ de juillet) contient un ensemble d'articles qui semblent constituer en quelque sorte le manifeste d'un nouveau « Collège de Sociologie », et dont les intentions ne nous paraissent pas des plus claires ; l'importance qu'on veut y donner à une prétendue « sociologie sacrée » est même plutôt inquiétante, surtout si l'on se réfère plus particulièrement au contenu d'un de ces articles. Celui-ci, intitulé *Le sacré dans la vie quotidienne*, par M. Michel Leiris, est en effet un exemple tout à fait typique de la façon dont on dénature aujourd'hui certaines notions : prendre les conceptions morales et patriotiques pour du « sacré officiel », aussi authentique que la religion et placé sur le même plan, cela est déjà grave ; mais vouloir essayer de décrire, sinon d'expliquer, l'origine même de l'idée du « sacré » en assimilant celui-ci aux objets quelconques qui peuvent paraître plus ou moins étranges ou mystérieux à l'imagination d'un enfant, fût-ce simplement un poêle, un revolver ou… un chapeau haut de forme, c'est là pousser la caricature et la parodie encore plus loin qu'un esprit seulement « normal » ne pourrait le croire possible. Du reste, le titre même de l'article implique une contradiction évidente : prendre la « vie quotidienne » dans son acception la plus grossièrement profane et prétendre y trouver du « sacré », cela est proprement inconcevable si les mots ont encore un sens ; mais précisément, pour beaucoup de nos contemporains, ils semblent n'en avoir plus aucun ; et ce qui est véritablement terrible pour la mentalité actuelle, c'est que de pareilles choses

puissent être écrites, non point avec quelque intention d'ironie ou de satire, qui montrerait au moins une certaine conscience de leur caractère dérisoire, mais au contraire le plus sérieusement du monde !

— Dans *Atlantis* (n° de mars), M. paul le cour, continuant ses études de « symbolique » suivant ses conceptions très spéciales, s'occupe des métaux, et plus particulièrement du bronze, de l'or et de l'énigmatique « orichalque » ; entre autres curiosités, il a découvert cette fois que « Michael » est l'anagramme approximatif d'« alchimiste », et qu'il y a aussi un rapport du même genre entre le « dragon » et le nœud « gordien » ! Un article d'un de ses collaborateurs, *Dioscures et Kabires*, ne le cède guère aux siens en fantaisie ni en confusion ; il mêle deux questions tout à fait distinctes, et dont chacune est pourtant, en elle-même, déjà bien assez difficile à élucider… — Dans le numéro de mai, il s'agit des végétaux, et surtout des arbres symboliques, ou plutôt de quelques-uns d'entre eux ; n'oublions pas de noter, pour la collection des étymologies fantastiques, celle qui fait dériver le mot « énergie » d'*Aor-Agni*, et aussi le nom de *Vishnu* rapproché de celui du gui ! — Enfin, dans le numéro de juillet, nous passons aux symboles animaux, dont M. paul le cour affirme l'origine marine ; cela est vrai pour ceux dont il parle, mais il y en a une multitude d'autres dont il ne dit rien et pour lesquels une telle origine n'est aucunement soutenable. Nous retrouvons ici l'obsession du « poulpe », qu'il croit voir dans les figurations les plus variées, fût-ce une étoile ou une roue à huit rayons, et les fantaisies sur la « pulpe », la chair appelée en grec *sarx*, et… la mer des Sargasses. Il croit aussi que le mot *anguis* se rapporte à l'anguille, alors qu'il est en latin le nom du serpent en général, et que l'anguille elle-même n'a été appelée ainsi que parce qu'elle a la forme d'un *anguis*, c'est-à-dire d'un serpent ; mais, évidemment, cette explication est beaucoup trop simple pour une imagination exubérante comme celle de M. paul le cour !

— Dans le *Speculative Mason* (n° de juillet), étude sur le *Passing*, c'est-à-dire sur l'initiation au grade de Compagnon, ainsi appelée parce qu'elle représente une phase transitoire entre l'Apprentissage et la Maîtrise ; l'interprétation qui est donnée de la « Géométrie », comme associée plus spécialement à ce grade, appellerait quelques réserves et surtout beaucoup de compléments. — Dans la suite de *The Preparation for Death of a Master Mason*, il est question des différents stades de la vie humaine, avec référence plus particulière aux quatre *âshramas* de la tradition hindoue, et du processus de « mort graduelle » pendant la vie même, qui est comme un acheminement vers la libération finale.

— Dans le *Symbolisme* (n° de juin), signalons une courte étude de François Ménard sur le *Symbolisme du Tablier*, mis en corrélation avec certains des centres subtils de l'être humain, ce qui en fait tout autre chose que le simple « symbole du travail » qu'on y voit exotériquement, à moins pourtant qu'on ne précise qu'il s'agit d'un travail proprement initiatique ; la méprise qui se produit habituellement à cet égard est, comme il le fait remarquer, exactement comparable à celle à laquelle donne lieu le sens du mot « opératif ». — Dans le numéro de juillet, Oswald Wirth et Albert Lantoine reprochent une fois de plus à la Maçonnerie

anglaise de méconnaître le « pur Maçonnisme », qu'ils croient être représenté par les Constitutions d'Anderson, alors qu'au contraire celles-ci s'en écartaient fort, et que les modifications adoptées par la suite sous l'influence des « Anciens » tendent à s'en rapprocher dans une certaine mesure, pour autant que le permettent les limitations « spéculatives ». La déclaration initiale des Constitutions ne fut modifiée qu'en 1815, comme conséquence de l'union des « Anciens » et des « Modernes », et non pas dès 1738 comme certains l'ont cru à tort ; la seconde rédaction d'Anderson, celle de 1738, ajoutait seulement des allusions au « vrai Noachite » et aux « trois grands articles de Noé », qu'Oswald Wirth trouve « énigmatiques », et qui le sont en effet en ce sens qu'il y a là un rappel de quelque chose qui peut remonter fort loin ; mais, dans la pensée très peu ésotérique d'Anderson lui-même, les trois articles en question ne pouvaient pas signifier autre chose que « paternité divine, fraternité humaine et immortalité », ce qui n'a certes rien de bien mystérieux… Quant à la question des *Landmarks*, qu'Albert Lantoine vise plus particulièrement, elle est assurément obscure par plus d'un côté ; mais à qui en imputer la faute première, sinon aux fondateurs de la Maçonnerie « spéculative » et à leurs connaissances par trop insuffisantes, sans parler des préoccupations d'ordre « extra-initiatique » qui influèrent grandement sur leur travail et ne contribuèrent pas précisément à en faire un « chef-d'œuvre », au sens proprement « opératif » de cette expression ?

— Dans la *Revue Internationale des Sociétés Secrètes* (n° du 15 juin), les articles sur *Les Ancêtres de la Franc-Maçonnerie en France* se continuent par un examen de la « légende des Stuarts » ; l'auteur critique justement Gustave Bord, qui, en tant qu'historien, « s'en est toujours tenu à la lettre des documents », ce qui est fort insuffisant ; mais ses propres arguments, sur la question dont il s'agit, ne nous paraissent pas des plus convaincants, et, si l'on peut assurément admettre que l'activité maçonnique des partisans des Stuarts fut plus considérable que la leur propre, il est tout de même bien difficile de supposer qu'elle s'exerça entièrement à leur insu et qu'ils ne jouèrent pas tout au moins ce qu'on peut appeler un rôle d'apparat, à quoi se réduit en fait la fonction de bien des dignitaires « officiels », dans la Maçonnerie comme ailleurs. En tout cas, pour ce qui est de l'affirmation qu'il n'y a jamais eu de Maçonnerie « jacobite » ou « orangiste », mais qu'il y a toujours eu « la Maçonnerie » purement et simplement, rien ne saurait être plus faux ; à partir de 1717, il n'y a jamais eu, au contraire, que de multiples organisations maçonniques de tendances fort divergentes, et les actuels différends de la Maçonnerie « latine » et de la Maçonnerie « anglo-saxonne », pour ne prendre que l'exemple le plus manifeste, montrent bien que rien n'est changé à cet égard depuis le XVIII^e siècle ! — Dans les numéros des 1^er et 15 juillet, cette série d'articles se termine par une étude, à vrai dire très partiale, de la biographie de Ramsay ; s'il en résulte assez clairement que le fameux discours qui lui est attribué est bien authentique, on ne peut cependant en tirer aucune conclusion en ce qui concerne son rôle effectif dans l'institution des hauts grades dits « écossais », ce qui eût été le point le plus intéressant à éclaircir. Quant à l'idée d'interpréter le discours de Ramsay en y traduisant « Croisés » par « Rose-Croix », elle est du

domaine de la fantaisie pure ; l'auteur paraît d'ailleurs se faire, du Rosicrucianisme et de ses rapports avec la Maçonnerie, une conception vraiment extraordinaire et qui ne répond à aucune réalité.

Études Traditionnelles — N° 227, p. 385-391, novembre 1938

DOCTRINE ET MÉTHODE

Nous avons souvent insisté déjà sur le fait que, si le but ultime de toute initiation est essentiellement un, il est cependant nécessaire que les voies qui permettent de l'atteindre soient multiples, afin de s'adapter à la diversité des conditions individuelles ; en cela, en effet, il ne faut pas considérer seulement le point d'arrivée, qui est toujours le même, mais aussi le point de départ, qui est différent suivant les individus. Il va de soi, d'ailleurs, que ces voies multiples tendent à s'unifier à mesure qu'elles se rapprochent du but, et que, même avant d'y parvenir, il y à un point à partir duquel les différences individuelles ne peuvent plus intervenir en aucune façon ; et il n'est pas moins évident que leur multiplicité, qui n'affecte en rien l'unité du but, ne saurait davantage affecter l'unité fondamentale de la doctrine, qui, en réalité, n'est pas autre chose que celle de la vérité même.

Ces notions sont tout à fait courantes dans toutes les civilisations orientales : ainsi, dans les pays de langue arabe, il est passé en expression proverbiale de dire que « chaque *Sheikh* à sa *tarîqah* », pour dire qu'il y a de nombreuses façons de faire une même chose et d'obtenir un même résultat. À la multiplicité des *turuq* dans l'initiation islamique correspond exactement, dans la tradition hindoue, celle des voies du *Yoga*, dont on parle quelquefois comme d'autant de *Yogas* distincts, bien que cet emploi du pluriel soit tout à fait impropre si le mot était pris dans son sens strict, qui désigne le but lui-même ; il ne se justifie que par l'extension usuelle de la même dénomination aux méthodes ou aux procédés qui sont mis en œuvre pour atteindre ce but ; et, en toute rigueur, il serait plus correct de dire qu'il n'y à qu'un *Yoga*, mais qu'il y a de multiples *mârgas* ou voies conduisant à sa réalisation.

Nous avons constaté à cet égard, chez certains Occidentaux, une méprise vraiment singulière : de la constatation de cette multiplicité de voies, ils prétendent conclure à l'inexistence d'une doctrine unique et invariable, voire même de toute doctrine dans le *Yoga* ; ils confondent ainsi, si invraisemblable que cela puisse paraître, la question de doctrine et la question de méthode, qui sont des choses d'ordre totalement différent. On ne devrait d'ailleurs pas parler, si l'on tient à l'exactitude de l'expression, d'« une doctrine du *Yoga* », mais de la doctrine traditionnelle hindoue, dont le *Yoga* représente un des aspects ; et, pour ce qui est des méthodes de réalisation du *Yoga*, elles ne relèvent que des applications « techniques » auxquelles la doctrine donne lieu, et qui sont traditionnelles, elles aussi, précisément parce qu'elles sont fondées sur la doctrine et ordonnées en vue de celle-ci, ce à quoi elles tendent étant toujours, en définitive, l'obtention de la pure Connaissance. Il est bien clair que la doctrine, pour être vraiment tout ce qu'elle doit être, doit comporter, dans son unité même, des aspects ou des points de vue (*darshanas*) divers, et que, sous chacun de ces points de vue, elle doit être susceptible d'applications indéfiniment variées ; pour s'imaginer qu'il peut y avoir

là quelque chose de contraire à son unité et à son invariabilité essentielles, il faut, disons-le nettement, n'avoir pas la moindre idée de ce qu'est réellement une doctrine traditionnelle. D'ailleurs, d'une façon analogue, la multiplicité indéfinie des choses contingentes n'est-elle pas, elle aussi, comprise tout entière dans l'unité de leur Principe, et cela sans que l'immutabilité de celui-ci en soit aucunement affectée ?

Il ne suffit pas de constater purement et simplement une erreur ou une méprise comme celle dont il s'agit, et il est plus instructif d'en chercher l'explication ; nous devons donc nous demander à quoi peut bien correspondre, dans la mentalité occidentale, la négation de l'existence d'une chose telle que la doctrine traditionnelle hindoue. Il vaut mieux, en effet, prendre ici cette erreur sous sa forme la plus générale et la plus extrême, car c'est seulement ainsi qu'il est possible d'en découvrir la racine même ; quand elle revêt des formes plus particularisées ou plus atténuées, celles-ci se trouveront dès lors expliquées aussi « a fortiori », et d'ailleurs, à vrai dire, elles ne font guère que dissimuler, quoique d'une façon sans doute inconsciente dans bien des cas, la négation radicale que nous venons d'énoncer. En effet, nier l'unité et l'invariabilité d'une doctrine, c'est en somme nier ses caractères les plus essentiels et les plus fondamentaux, ceux-là mêmes sans lesquels elle ne mérite plus ce nom ; c'est donc bien encore, même si l'on ne s'en rend pas compte, nier véritablement l'existence même de la doctrine comme telle.

Tout d'abord, en tant qu'elle prétend s'appuyer sur la considération d'une diversité de méthodes, ainsi que nous venons de le dire, cette négation procède manifestement de l'incapacité d'aller au delà des apparences extérieures et de percevoir l'unité sous leur multiplicité ; sous ce rapport, elle est du même genre que la négation de l'unité foncière et principielle de toute tradition, à cause de l'existence de formes traditionnelles différentes, qui ne sont pourtant en réalité qu'autant d'expressions dont la tradition unique se revêt pour s'adapter à des conditions diverses de temps et de lieu, tout comme les différentes méthodes de réalisation, dans chaque forme traditionnelle, ne sont qu'autant de moyens qu'elle emploie pour se rendre accessible à la diversité des cas individuels. Cependant, ce n'est encore là que le côté le plus superficiel de la question ; pour aller davantage au fond des choses, il faut remarquer que cette même négation montre aussi que, quand on parle de doctrine comme nous le faisons ici, on rencontre, chez certains, une incompréhension complète de ce dont il s'agit réellement ; en effet, s'ils ne détournaient pas ce mot de son sens normal, ils ne pourraient pas contester qu'il s'applique à un cas comme celui de la tradition hindoue, et que c'est même seulement dans un tel cas, nous voulons dire quand il s'agit d'une doctrine traditionnelle, qu'il a toute la plénitude de sa signification. Or, si cette incompréhension se produit, c'est parce que la plupart des Occidentaux actuels sont incapables de concevoir une doctrine autrement que sous l'une ou l'autre de deux formes spéciales, de qualité extrêmement inégale d'ailleurs, puisque l'une est d'ordre exclusivement profane, tandis que l'autre possède un caractère vraiment traditionnel, mais qui toutes deux sont spécifiquement occidentales : ces deux

formes sont, d'une part, celle d'un système philosophique, et, de l'autre, celle d'un dogme religieux.

Que la vérité traditionnelle ne puisse aucunement s'exprimer sous une forme systématique, c'est là un point que nous avons assez souvent expliqué pour n'avoir pas à y insister de nouveau ; d'ailleurs, l'unité apparente d'un système, qui ne résulte que de ses limitations plus ou moins étroites, n'est proprement qu'une parodie de la véritable unité doctrinale. Au surplus, toute philosophie n'est rien de plus qu'une construction individuelle, qui, comme telle, ne se rattache à aucun principe transcendant, et qui est par conséquent dépourvue de toute autorité ; elle n'est donc point une doctrine au vrai sens de ce mot, et nous dirions plutôt que c'est une pseudo-doctrine, entendant par là qu'elle a la prétention d'en être une, mais que cette prétention n'est nullement justifiée. Naturellement, les Occidentaux modernes pensent tout autrement à cet égard, et, là où ils ne retrouvent pas les cadres pseudo-doctrinaux auxquels ils sont habitués, ils sont inévitablement désemparés : mais, comme ils ne veulent ou ne peuvent pas l'avouer, ils s'efforcent quand même de tout faire rentrer dans ces cadres en le dénaturant, ou bien, s'ils ne peuvent y réussir, ils déclarent tout simplement que ce à quoi ils ont affaire n'est pas une doctrine, par un de ces renversements de l'ordre normal dont ils sont coutumiers. En outre, comme ils confondent l'intellectuel avec le rationnel, ils confondent aussi une doctrine avec une simple « spéculation », et, comme une doctrine traditionnelle est tout autre chose que cela, ils ne peuvent comprendre ce qu'elle est ; ce n'est certes pas la philosophie qui leur apprendra que la connaissance théorique, étant indirecte et imparfaite, n'a en elle-même qu'une valeur « préparatoire », en ce sens qu'elle fournit une direction qui empêche d'errer dans la réalisation, par laquelle seule peut être obtenue la connaissance effective, dont l'existence et la possibilité même sont quelque chose qu'ils ne soupçonnent même pas ; alors, quand nous disons, comme nous faisions plus haut, que le but à atteindre est la pure connaissance, comment pourraient-ils savoir ce que nous entendons par là ?

D'autre part, nous avons eu bien soin de préciser, au cours de nos ouvrages, que l'orthodoxie de la doctrine traditionnelle hindoue ne devait aucunement être conçue en mode religieux ; cela implique forcément qu'elle ne saurait s'exprimer sous une forme dogmatique, celle-ci étant inapplicable en dehors du point de vue de la religion proprement dite. Seulement, en fait, les Occidentaux ne connaissent généralement pas d'autre forme d'expression des vérités traditionnelles que celle-là ; c'est pourquoi, quand on parle d'orthodoxie doctrinale, ils pensent inévitablement à des formules dogmatiques ; ils savent en effet tout au moins ce qu'est un dogme, ce qui d'ailleurs ne veut certes pas dire qu'ils le comprennent ; mais ils savent sous quelle apparence extérieure il se présente, et c'est à cela que se borne toute l'idée qu'ils ont encore de la tradition. L'esprit antitraditionnel, qui est celui de l'Occident moderne, entre en fureur à cette seule idée du dogme, parce que c'est ainsi que la tradition lui apparaît, dans l'ignorance où il est de toutes les autres formes qu'elle peut revêtir ; et l'Occident n'en serait jamais arrivé à son état actuel de déchéance et de confusion s'il était demeuré fidèle à son dogme, puisque, pour

s’adapter à ses conditions mentales particulières, la tradition devait nécessairement y prendre cet aspect spécial, du moins quant à sa partie exotérique. Cette dernière restriction est indispensable, car il doit être bien entendu que, dans l’ordre ésotérique et initiatique, il n’a jamais pu être question de dogme, même en Occident ; mais ce sont là des choses dont le souvenir même est trop complètement perdu, pour les Occidentaux modernes, pour qu’ils puissent y trouver des termes de comparaison qui les aideraient à comprendre ce que peuvent être les autres formes traditionnelles. D’un autre côté, si le dogme n’existe pas partout, c’est que, même dans l’ordre exotérique, il n’aurait pas la même raison d’être qu’en Occident ; il y a des gens qui, pour ne pas « divaguer » au sens étymologique de ce mot, ont besoin d’être tenus strictement en tutelle, tandis qu’il en est d’autres qui n’en ont nullement besoin ; le dogme n’est nécessaire que pour les premiers et non pour les seconds, de même que, pour prendre un autre exemple d’un caractère quelque peu différent, l’interdiction des images n’est nécessaire que pour les peuples qui, par leurs tendances naturelles, sont portés à un certain anthropomorphisme ; et sans doute pourrait-on montrer assez facilement que le dogme est solidaire de la forme spéciale d’organisation traditionnelle que représente la constitution d’une « Église », et qui est, elle aussi, quelque chose de spécifiquement occidental.

Ce n’est pas ici le lieu d’insister davantage sur ces derniers points ; mais, quoi qu’il en soit, nous pouvons dire ceci pour conclure : la doctrine traditionnelle, quand elle est complète, a, par son essence même, des possibilités réellement illimitées ; elle est donc assez vaste pour comprendre dans son orthodoxie tous les aspects de la vérité, mais elle ne saurait pourtant admettre rien d’autre que ceux-ci, et c’est là précisément ce que signifie ce mot d’orthodoxie, qui n’exclut que l’erreur, mais qui l’exclut d’une façon absolue. Les Orientaux, et plus généralement tous les peuples ayant une civilisation traditionnelle, ont toujours ignoré ce que les Occidentaux modernes décorent du nom de « tolérance », et qui n’est réellement que l’indifférence à la vérité, c'est-à-dire quelque chose qui ne peut se concevoir que là où l’intellectualité est totalement absente ; que les Occidentaux vantent cette « tolérance » comme une vertu, n’est-ce pas là un indice tout à fait frappant du degré d’abaissement où les a amenés le reniement de la tradition ?

René Guénon.

Études Traditionnelles — N° 227, p. 410-414, novembre 1938

LE DÔME ET LA ROUE

On sait que la roue est, d'une façon générale, un symbole du monde : la circonférence représente la manifestation, qui est produite par l'irradiation du centre ; ce symbolisme est d'ailleurs naturellement susceptible de significations plus ou moins particularisées, car, au lieu de s'appliquer à l'intégralité de la manifestation universelle, il peut aussi s'appliquer seulement à un certain domaine de manifestation. Un exemple particulièrement important de ce dernier cas est celui où deux roues se trouvent associées comme correspondant à des parties différentes de l'ensemble cosmique ; ceci se rapporte au symbolisme du chariot, tel qu'il se rencontre notamment, en de fréquentes occasions, dans la tradition hindoue ; M. Ananda K. Coomaraswamy a exposé ce symbolisme à diverses reprises, et encore, à propos du *chhatra* et de l'*ushnîsha*, dans un article que nous avons signalé dernièrement, et auquel nous emprunterons quelques-unes des considérations qui vont suivre.

En raison de ce symbolisme, la construction d'un chariot est proprement, tout comme la construction architecturale dont nous avons parlé dans notre dernier article, la réalisation « artisanale » d'un modèle cosmique ; nous avons à peine besoin de rappeler que c'est en vertu de considérations de cet ordre que les métiers, dans une civilisation traditionnelle, possèdent une valeur spirituelle et un caractère véritablement « sacré », et que c'est par là qu'ils peuvent normalement servir de « support » à une initiation. Il y a d'ailleurs, entre les deux constructions dont il s'agit, un exact parallélisme, comme on le voit tout d'abord en remarquant que l'élément fondamental du chariot est l'essieu (*aksha*, mot identique à « axe »), qui représente ici l'« Axe du Monde », et qui ainsi équivaut au pilier (*skambha*) central d'un édifice, auquel tout l'ensemble de celui-ci doit être rapporté. Peu importe du reste, comme nous l'avons dit, que ce pilier soit figuré matériellement ou non ; semblablement, il est dit dans certains textes que l'essieu du chariot cosmique est seulement un « souffle séparateur » (*vyâna*), qui, occupant l'espace intermédiaire (*antariksha*, expliqué comme *antary-aksha*), maintient le Ciel et la Terre en leurs « lieux » respectifs[1], et qui d'ailleurs, en même temps qu'il les sépare ainsi, les unit aussi comme un pont (*sêtu*) et permet de passer de l'un à l'autre[2]. Les deux roues, qui sont placées aux deux extrémités de l'essieu, représentent alors en effet le Ciel et la Terre ; et l'essieu s'étend de l'une à l'autre, de même que le pilier central s'étend du sol au sommet de la voûte. Entre les deux roues, et supportée par l'essieu, est la « caisse » (*kosha*) du chariot, dont, à un autre point de vue, le

[1] À ceci correspond exactement, dans la tradition extrême-orientale, la comparaison du Ciel et de la Terre aux deux planches d'un soufflet. L'*antariksha* est aussi, dans la tradition hébraïque, le « firmament au milieu des eaux », séparant les eaux inférieures d'avec les eaux supérieures (*Genèse*, I, 6) ; l'idée exprimée en latin par le mot *firmamentum* correspond en outre au caractère « adamantin » qui est fréquemment attribué à l'« Axe du Monde ».

[2] On retrouve ici très nettement les deux significations complémentaires du *barzakh* dans la tradition islamique.

plancher correspond aussi à la Terre, l'enveloppe latérale à l'espace intermédiaire, et le toit au Ciel ; le plancher du chariot cosmique étant carré ou rectangulaire, et son toit étant en forme de dôme, on retrouve ici la structure architecturale étudiée précédemment.

Si l'on considère les deux roues comme représentant le Ciel et la Terre, on pourrait peut-être objecter que, comme toutes deux sont également circulaires, la différence des formes géométriques qui leur correspondent le plus ordinairement n'apparaît plus dans ce cas ; mais rien n'empêche d'admettre qu'il y ait en cela un certain changement de point de vue, la forme circulaire se justifiant d'ailleurs de toute façon comme symbole des révolutions cycliques auxquelles est soumise toute manifestation, « terrestre » aussi bien que « céleste ». Cependant, on peut aussi, d'une certaine manière, retrouver la différence dont il s'agit, en supposant que, tandis que la roue « terrestre » est plane, la roue « céleste » a, comme le dôme, la forme d'une portion de sphère[1] ; cette considération peut sembler étrange à première vue, mais, précisément, il existe en fait un objet symbolique qui unit ainsi en lui la structure de la roue et celle du dôme. Cet objet, dont la signification « céleste » n'est nullement douteuse, est le parasol (*chhatra*) : ses côtes sont manifestement similaires aux rayons de la roue, et, comme ceux-ci s'assemblent dans le moyeu, elles se réunissent également dans une pièce centrale (*karnikâ*) qui les supporte, et qui est décrite comme un « globe perforé » ; l'axe, c'est-à-dire le manche du parasol, traverse cette pièce centrale, de même que l'essieu du chariot pénètre dans le moyeu de la roue ; et le prolongement de cet axe au delà du point de rencontre des côtes ou des rayons correspond en outre à celui de l'axe d'un *stûpa*, dans les cas où celui-ci s'élève en forme de mât au-dessus du sommet du dôme ; il est d'ailleurs évident que le parasol lui-même, par le rôle auquel il est destiné, n'est pas autre chose que l'équivalent « portatif », si l'on peut dire, d'un toit voûté.

C'est en raison de son symbolisme « céleste » que le parasol est un des insignes de la royauté ; il est même, à proprement parler, un emblème du *Chakravartî* ou monarque universel[2], et, s'il est attribué aussi aux souverains ordinaires, c'est seulement en tant qu'ils représentent en quelque sorte celui-ci, chacun à l'intérieur de son propre domaine, participant ainsi à sa nature et s'identifiant à lui dans sa fonction cosmique[3]. Maintenant, il importe de remarquer que, par une stricte application du sens inverse de l'analogie, le parasol, dans l'usage ordinaire qui en est fait dans le «monde d'en bas », est une protection contre la lumière, tandis que, en tant qu'il représente le Ciel, ses côtes sont au contraire les rayons mêmes de la lumière ; et, bien entendu, c'est en ce sens supérieur qu'il doit être considéré quand

[1] Cette différence de forme est celle qui existe entre les deux écailles de la tortue, dont nous avons indiqué le symbolisme équivalent dans une note de notre précédent article.
[2] Nous rappellerons, à ce propos, que la désignation même de *Chakravartî* se rapporte aussi au symbolisme de la roue.
[3] Nous avons fait allusion précédemment à la fonction cosmique reconnue à l'Empereur par la tradition extrême-orientale ; il va de soi que c'est encore de la même chose qu'il s'agit ici ; et, en connexion avec ce que nous venons de dire sur la signification du parasol, nous ferons aussi remarquer que, en Chine, l'accomplissement des rites constituant le « culte du Ciel » était exclusivement réservé à l'Empereur.

il est un attribut de la royauté. Une remarque semblable s'applique aussi à l'*ushûsha*, entendu en son sens primitif comme une coiffure : celle-ci a communément pour rôle de protéger contre la chaleur, mais, quand elle est attribuée symboliquement au Soleil, elle représente inversement ce qui irradie la chaleur (et ce double sens est contenu dans l'étymologie même du mot *ushnîsha*) ; ajoutons que c'est suivant sa signification « solaire » que l'*ushnîsha*, qui est proprement un turban et peut être aussi une couronne, ce qui est d'ailleurs la même chose au fond[1], est aussi, comme le parasol, un insigne de la royauté ; l'un et l'autre sont ainsi associés au caractère de « gloire » qui est inhérent à celle-ci, au lieu de répondre à un simple besoin pratique comme chez l'homme ordinaire.

D'autre part, tandis que l'*ushnîsha* enveloppe la tête, le parasol s'identifie à la tête elle-même : dans sa correspondance « microcosmique », en effet, il représente le crâne et la chevelure ; il convient de remarquer, à cet égard, que, dans le symbolisme des diverses traditions, les cheveux représentent le plus souvent les rayons lumineux. Dans l'ancienne iconographie bouddhique, l'ensemble constitué par les empreintes de pieds, l'autel ou le trône[2] et le parasol, correspondant respectivement à la Terre, à l'espace intermédiaire et au Ciel, figure d'une façon complète le corps cosmique du *Mahâpurusha* ou de l'« Homme universel[3] ». De même, le dôme, dans des cas tels que celui du *stûpa*, est aussi, à certains égards, une représentation du crâne humain[4] ; et cette observation est particulièrement importante en raison du fait que l'ouverture par laquelle passe l'axe, qu'il s'agisse du dôme ou du parasol, correspond dans l'être humain au *brahma-randhra* ; nous aurons à revenir plus amplement sur ce dernier point dans notre prochain article.

René Guénon.

---

[1] Dans la tradition islamique, le turban, considéré plus spécialement comme la marque distinctive d'un *sheikh* (dans l'un ou l'autre des deux ordres exotérique et ésotérique), est désigné couramment comme *tâj el-Islâm* ; c'est donc une couronne (*tâj*), qui, dans ce cas, est le signe, non du pouvoir temporel comme celle des rois, mais d'une autorité spirituelle. Rappelons aussi, au sujet du rapport de la couronne avec les rayons solaires, la relation étroite qui existe entre son symbolisme et celui des cornes, et dont nous avons déjà parlé dans l'article que nous avons consacré à celui-ci (n° de novembre 1936).

[2] Le trône est, en tant que siège, équivalent en un sens à l'autel, celui-ci étant le siège d'*Agni* ; le chariot cosmique est aussi conduit par *Agni*, ou par le Soleil, qui a alors pour siège la « caisse » du chariot ; et, pour ce qui est du rapport de l'« Axe du Monde » avec l'*antariksha*, on peut encore remarquer que, quand l'autel ou le foyer est placé au-dessous de l'ouverture centrale de la voûte d'un édifice, la « colonne de fumée » d'*Agni* qui s'en élève et sort par cette ouverture représente cet « Axe du Monde ».

[3] On peut aussi, à ce propos, se reporter à la description du corps « macrocosmique » de *Vaishwânara*, dans laquelle l'ensemble des sphères lumineuses célestes est assimilé à la partie supérieure de la tête, c'est-à-dire à la voûte crânienne

[4] M. Coomaraswamy nous a signalé que la même remarque s'applique aux « tumulus » préhistoriques, dont la forme paraît avoir souvent imité intentionnellement celle du crâne ; comme d'ailleurs le « tumulus » ou le tertre est une image artificielle de la montagne, la même signification doit s'être attachée aussi au symbolisme de celle-ci. À cet égard, il n'est pas sans intérêt de remarquer que le nom du *Golgotha* signifie précisément « crâne », de même que le mot *Calvarium* par lequel il a été traduit en latin ; d'après une légende qui eut cours au moyen âge, mais dont l'origine peut remonter beaucoup plus loin, cette désignation se rapporterait au crâne d'Adam, qui aurait été enterré en ce lieu (ou qui, en un sens plus ésotérique, s'identifierait à la montagne elle-même), et ceci nous ramène encore à la considération de l'« Homme universel » ; c'est ce crâne qui est souvent figuré au pied de la croix ; et l'on sait que celle-ci est encore une des représentations de l'« Axe du Monde ».

LES LIVRES

Shrî Aurobindo — *Lights on Yoga* (Shrî Aurobindo Library, Howrah). Ce livre, composé d'extraits de lettres écrites par Shrî Aurobindo à ses disciples en réponse à leurs questions, précise la façon dont il envisage la voie et le but du *Yoga* : pour lui, il s'agit « non seulement de s'élever de l'ignorante conscience mondaine ordinaire à la conscience divine, mais encore de faire descendre le pouvoir supramental de cette divine conscience dans l'ignorance du mental, de la vie et du corps, de les transformer, de manifester le Divin ici même et de créer une vie divine dans la matière ». En somme, cela revient à dire que la réalisation totale de l'être ne comprend pas seulement le « Suprême », mais aussi le « Non-Suprême », les deux aspects du non-manifesté et du manifesté s'y unissant finalement de façon indissoluble, comme ils sont unis dans le Divin. Peut-être l'insistance que met l'auteur à marquer en cela une différence avec « les autres *Yogas* » risque-t-elle de donner lieu à une interprétation inexacte ; en fait, il n'y a là aucune « nouveauté », car cet enseignement a été de tout temps celui de la tradition hindoue, aussi bien d'ailleurs que des autres traditions (le *taçawwuf* islamique, notamment, est fort explicite à cet égard). Si cependant le premier point de vue semble généralement plus en évidence que le second dans les exposés du *Yoga*, il y a à cela plusieurs raisons de divers ordres, que nous examinerons peut-être quelque jour ; qu'il suffise ici de faire remarquer d'abord que l'« ascension » doit nécessairement précéder la « redescente », et ensuite que l'être qui a véritablement réalisé l'« Identité Suprême » peut dès lors, et par là même, « se mouvoir à volonté » dans tous les mondes (ceci excluant, bien entendu, qu'il doive, dans la « redescente », se trouver de nouveau enfermé dans les limitations individuelles). Il ne s'agit donc, en tout cas, que d'une simple question de « modalité », et non pas d'une différence réelle quant au but, ce qui serait proprement inconcevable ; mais il n'est pas inutile de le souligner, trop de gens ayant actuellement tendance à voir des innovations là où il n'y a qu'une expression parfaitement correcte ou une adaptation légitime des doctrines traditionnelles, et à attribuer en cela aux individualités un rôle et une importance qu'elles ne sauraient avoir en aucune façon. Un autre point à noter est celui qui concerne la méthode de réalisation (*sâdhana*) préconisée par Shrî Aurobindo : elle procède dit-il, « par aspiration, par concentration vers l'intérieur ou vers le haut, par ouverture à l'influence divine » ; c'est là en effet l'essentiel dans tous les cas, et l'on peut seulement se demander si, en paraissant écarter des moyens qui, quel que soit leur caractère « accidentel », n'en constituent pas moins une aide non négligeable, on n'augmente pas les difficultés de cette réalisation, du moins dans la généralité des cas, car bien peu nombreux (et surtout dans les conditions de notre époque) sont ceux à qui la voie la plus directe est immédiatement accessible. On ne doit pas conclure de là que cette voie ne puisse convenir à certains, mais seulement que, à côté d'elle, les autres *mârgas* conservent toute leur raison d'être pour ceux à la nature et aux aptitudes desquels ils sont plus conformes ; du reste, l'exclusivité sous le rapport de la méthode n'a jamais été dans l'esprit d'aucune tradition, et, assurément, aucun *Yogî* ne contestera que la voie qu'il a suivie et dans laquelle il guide ses disciples soit en

réalité une voie parmi beaucoup d'autres, ce qui, comme nous le disons par ailleurs, n'affecte en rien ni l'unité du but ni celle de la doctrine. Nous ne pouvons insister sur les points de détail, tels que ceux qui se rapportent à la distinction des divers éléments de l'être ; mais nous devons exprimer le regret que la terminologie qui y est adoptée ne soit pas toujours aussi claire qu'on pourrait le souhaiter : il n'y a sans doute aucune objection de principe à élever contre l'emploi de mots tels qu'*Overmind* et *Supermind*, par exemple, mais, comme ils ne sont point d'usage courant, ils demanderaient une explication ; et, au fond, la simple indication des termes sanscrits correspondants eût peut-être suffi à remédier à ce défaut.

Shrî Aurobindo — *Bases of Yoga* (Arya Publishing House, Calcutta). Cet ouvrage, composé de la même façon que le précédent, apporte de nombreux éclaircissements sur divers points, notamment sur les difficultés qui peuvent se présenter au cours du travail de réalisation et sur le moyen de les surmonter. Il insiste spécialement sur la nécessité du calme mental (qui ne doit point être confondu avec la « passivité ») pour parvenir à la concentration et ne plus se laisser troubler par les fluctuations superficielles de la conscience ; l'importance de celles-ci, en effet, ne doit pas être exagérée, car « le progrès spirituel ne dépend pas tant des conditions extérieures que de la façon dont nous y réagissons intérieurement ». Ce qui n'est pas moins nécessaire est la « foi » (il s'agit ici, bien entendu, de tout autre chose que d'une simple « croyance », contrairement à ce que pensent trop souvent les Occidentaux), impliquant une adhésion ferme et invariable de l'être tout entier ; de là l'insuffisance de simples théories, qui ne requièrent qu'une adhésion exclusivement mentale. Signalons aussi, parmi les autres questions traitées, celles de la régulation des désirs et du régime de vie à suivre pour obtenir le contrôle de soi-même ; il est à peine besoin de dire que nous ne trouvons là aucune des exagérations qui ont cours à cet égard dans certaines écoles pseudo-initiatiques occidentales, mais, au contraire, une mise en garde contre l'erreur qui consiste à prendre de simples moyens pour une fin. La dernière partie du livre est consacrée à l'examen des différents degrés de la conscience, avec la distinction essentielle du « superconscient » et du « subconscient », qu'ignorent les psychologues, à des aperçus sur le sommeil et les rêves et sur leurs différentes modalités, et sur la maladie et la résistance qui peut y être opposée intérieurement. Il y a, dans cette dernière partie, quelques passages qui ont un rapport si étroit avec ce que nous avons écrit nous-même au sujet du « psychologisme » qu'il ne nous semble pas inutile de les citer un peu longuement : « La psychanalyse de Freud est la dernière chose qu'on devrait associer avec le *Yoga* ; elle prend une certaine partie, la plus obscure, la plus dangereuse et la plus malsaine de la nature, le subconscient vital inférieur, isole quelques-uns de ses phénomènes les plus morbides, et leur attribue une action hors de toute proportion avec leur véritable rôle dans la nature… Je trouve difficile de prendre ces psychanalystes au sérieux quand ils essaient d'examiner l'expérience spirituelle à la lueur vacillante de leurs flambeaux ; il le faudrait peut-être cependant, car une demi-connaissance peut être un grand obstacle à la manifestation de la vérité. Cette nouvelle psychologie me fait penser à des enfants apprenant un alphabet sommaire et incomplet, confondant avec un air de

triomphe leur « a b c » du subconscient et le mystérieux superconscient, et s'imaginant que leur premier livre d'obscurs rudiments est le cœur même de la connaissance réelle. Ils regardent de bas en haut et expliquent les lumières supérieures par les obscurités inférieures ; mais le fondement des choses est en haut et non en bas, dans le superconscient et non dans le subconscient… Il faut connaître le tout avant de pouvoir connaître la partie, et le supérieur avant de pouvoir vraiment comprendre l'inférieur. C'est la promesse d'une plus grande psychologie attendant son heure, et devant laquelle tous ces pauvres tâtonnements disparaîtront et seront réduits à néant ». On ne saurait être plus net, et nous voudrions bien savoir ce que peuvent en penser les partisans des fausses assimilations que nous avons dénoncées à diverses reprises…

Shrî Aurobindo — *Lumières sur le Yoga* (Union des Imprimeries, Frameries, Belgique). C'est la traduction française, qui vient de paraître, du premier des deux volumes dont nous avons parlé ci-dessus ; cette traduction, d'ailleurs approuvée par l'auteur, est très exacte dans son ensemble, et nous ne ferons de réserves que sur un point : le mot *mind* a été traduit le plus souvent par « esprit », et quelquefois aussi par « intellect », alors que ce n'est en réalité ni l'un ni l'autre, mais bien le « mental » (*manas*) ; on a du reste jugé utile, en quelques endroits, de l'indiquer en note ; n'eût-il pas été à la fois plus simple et plus satisfaisant de mettre le terme correct et exact dans le texte même ?

Shrî Râmakrishna — *Un des chemins…* Adaptation française de Marie Honegger-Durand ; préface de Jean Herbert (Union des Imprimeries, Frameries, Belgique). Le titre de ce recueil est expliqué par la première des pensées qui y figurent : « Il existe des chemins qui nous mènent à Dieu par l'amour pur, par l'étude, par les bonnes œuvres, par la contemplation… ; tous ces chemins sont différents, mais le But reste le même ». Le souci d'adaptation à un public occidental ne nous paraît pas exempt de tout inconvénient : pour pouvoir faire en toute sûreté, comme dit M. Jean Herbert, « ce que Râmakrishna lui-même aurait fait s'il avait parlé à des Français », il faudrait avoir atteint le même degré spirituel que Râmakrishna… Aussi y a-t-il parfois quelque peu de vague ou d'inexactitude dans l'expression ; ainsi, pour prendre seulement un exemple typique, pourquoi employer le mot de « tolérance » quand ce dont il s'agit est évidemment la « patience », ce qui est bien différent ? Mais, en dépit de semblables imperfections, ces pensées n'en restent pas moins très dignes d'être méditées par ceux pour qui l'Unité et la Présence Divine sont autre chose que des formules purement verbales. — Au point de vue de la présentation extérieure, nous croyons qu'il aurait peut-être mieux valu faire entrer dans ce volume un peu plus de « substance » (on n'aurait eu assurément que l'embarras du choix), plutôt que de n'inscrire sur chaque page qu'une seule pensée, n'occupât-elle pas plus de deux ou trois lignes…

Shrî Râmakrishna — *Les Paroles du Maître*. Entretiens recueillis et publiés par Swamî Brahmananda. Traduction française de Marie Honegger-Durand, Dilip Kumar Roy et Jean Herbert ; préface de Swami Yatiswarananda (Union des Imprimeries, Frameries, Belgique). Dans ce recueil, le texte a été suivi beaucoup

plus fidèlement que dans le précédent, et l'indication d'un assez grand nombre de termes originaux aide aussi à une compréhension plus exacte (en l'absence du mot *sâdhana*, par exemple, on resterait perplexe devant une expression aussi manifestement inadéquate qu'« exercices de dévotion ») ; on pourra se rendre compte de cette différence en comparant les versions de quelques passages qui se retrouvent dans les deux volumes. En outre, les propos de Râmakrishna qui sont rassemblés ici ont été groupés méthodiquement, par un de ses disciples, suivant les sujets auxquels ils se rapportent ; il est naturellement impossible d'en donner un résumé ou même un aperçu, et mieux vaut conseiller la lecture du livre à tous ceux qu'il peut intéresser. Il ne faut d'ailleurs pas s'arrêter à l'apparente simplicité de la forme, sous laquelle celui qui possède quelques connaissances traditionnelles découvrira souvent des précisions d'un caractère beaucoup plus « technique » que ce qu'y verra le lecteur ordinaire ; mais naturellement, comme dans tout enseignement de cet ordre, chacun saisit ce qu'il peut, suivant la mesure de sa propre compréhension, et, en tout cas, ce n'est jamais sans profit.

D^r René Allendy — *Rêves expliqués* (Gallimard, Paris). Ce volume est un recueil d'exemples de l'interprétation psychanalytique des rêves sous leurs divers aspects ; il n'est certes pas de nature à modifier notre appréciation sur ce pseudo-symbolisme, qui risque même trop souvent de devenir du symbolisme inversé. Nous nous sommes déjà suffisamment expliqué là-dessus pour ne pas y insister de nouveau ; nous profiterons seulement de cette occasion pour signaler l'étrange épigraphe mise par Freud en titre de sa *Traumbedeutung*, qui est, pour les psychanalystes, l'ouvrage fondamental sur ce sujet : *Flectere si nequeo superos, Acheronta movebo* ; si cette devise n'est pas un véritable appel aux « puissances infernales », nous nous demandons quel sens elle peut bien avoir !

Raymond Christoflour — *Louis Le Cardonnel, pèlerin de l'invisible* (Plon, Paris). Louis Le Cardonnel, prêtre et poète, eut une existence singulièrement mouvementée et diverse, et sa biographie ne manque pas d'intérêt à d'autres points de vue que celui de la littérature. Les phénomènes psychiques paraissent avoir tenu une assez grande place dans sa vie ; c'était d'ailleurs chez lui, évidemment, la conséquence de facultés toutes naturelles et spontanées ; mais peut-être eut-il, comme tant d'autres, une tendance à leur attribuer une importance quelque peu excessive. Dans un ordre plus intellectuel, son jugement ne semble pas avoir été toujours d'une sûreté parfaite, si bien qu'il est permis de s'étonner du titre de « docteur » que lui donne généreusement son biographe ; nous n'en voulons pour preuve qu'une phrase qui nous concerne directement : il paraît qu'il nous « admirait », mais qu'il nous « voyait avec regret nous égarer dans le panthéisme » ; si réellement il a lu nos ouvrages, pourtant très explicites sur ce point, il faut croire qu'il ne les a guère compris ! Ce n'est d'ailleurs pas tout : de la même phrase, il résulte qu'il nous associait, dans son admiration, jusqu'à des occultistes et des théosophistes, ce qui n'est vraiment pas flatteur pour nous ; voilà un bien étrange « éclectisme », que nous ne saurions certes ni partager ni même approuver à aucun degré, pour de multiples raisons que nos lecteurs connaissent

bien, et que, de la part d'un prêtre, nous trouvons même doublement déplorable ; sans doute faut-il voir là, hélas ! encore un « signe des temps »…

Oswald Wirth — *Qui est régulier ? Le pur Maçonnisme sous le régime des Grandes Loges inauguré en 1717* (Éditions du Symbolisme, Paris). Ce volume est la réunion d'articles parus précédemment dans le *Symbolisme* ; nous avons déjà parlé de la plupart de ces articles lors de leur première publication, ce qui nous dispense d'y revenir en détail. Il s'agit de la querelle qui divise la Maçonnerie anglo-saxonne et la Maçonnerie dite « latine », et plus particulièrement française ; l'auteur reproche à la première de n'être pas restée fidèle au « pur Maçonnisme », de sorte que l'accusation d'« irrégularité » qu'elle porte contre la seconde devrait se retourner contre elle. Ce « pur Maçonnisme », pour lui, est, comme on le sait, représenté essentiellement par les Constitutions d'Anderson ; mais c'est précisément là ce qu'il y aurait lieu de contester si l'on voulait placer la question sur son véritable terrain : l'authentique expression du « pur Maçonnisme », ce ne peuvent être que les *Old Charges* de la Maçonnerie opérative, dont les Constitutions d'Anderson s'écartaient fort. Que la Grande Loge d'Angleterre s'en soit, par la suite, rapprochée dans une certaine mesure, cela ne semble pas douteux ; mais on ne saurait faire grief à quelqu'un de réparer une erreur, fût-ce partiellement et tardivement (que d'ailleurs cette erreur ait été volontaire ou involontaire, ou plutôt en partie l'un et l'autre, peu importe ici). Seulement, la Maçonnerie française, de son côté, n'a fait au contraire qu'accentuer davantage la même erreur ; ainsi, partis du même point, les deux adversaires actuels sont allés toujours en divergeant de plus en plus, ce qui leur rend évidemment bien difficile de s'entendre. Au fond, le seul tort de la Grande Loge d'Angleterre, en la circonstance, est de ne pas reconnaître nettement sa véritable position présente vis-à-vis des Constitutions d'Anderson, ce qui couperait court à toute discussion en faisant tomber l'unique argument qu'on lui oppose avec quelque apparence de fondement ; mais le pourrait-elle sans avouer par là même son propre défaut originel, qui est en fait celui de tout le régime des Grandes Loges, c'est-à-dire de la Maçonnerie spéculative elle-même ? Et cet aveu, si elle s'y résignait quelque jour, devrait logiquement l'amener à envisager une restauration intégrale de l'ancienne tradition opérative ; mais où sont ceux qui actuellement seraient capables d'accomplir une telle restauration ? Ces quelques réflexions, assurément fort éloignées du point de vue de l'auteur du livre qui en est l'occasion, montrent suffisamment toute la difficulté de la question, difficulté qui, en somme, vient surtout de ce qu'aucune des deux parties en présence ne peut dire où est réellement le « pur maçonnisme », soit parce qu'elle l'ignore, soit parce que ce serait se condamner elle-même en même temps que la partie adverse, ou s'obliger à entreprendre une tâche probablement impossible. En tout cas, tant qu'on s'obstinera à ne pas vouloir remonter au delà de 1717 pour retrouver les véritables principes, il est bien certain qu'on ne pourra jamais arriver à une solution satisfaisante ; il resterait d'ailleurs à savoir s'il se trouve quelqu'un qui veuille vraiment y arriver, et, malheureusement, les préoccupations assez étrangères au point de vue initiatique qui se font jour en tout cela permettent d'en douter…

H. de Vries de Heekelingen — *L'Orgueil juif* (Revue Internationale des Sociétés Secrètes, Paris). Ce livre est d'un caractère trop « politique » pour qu'il nous soit possible d'en parler longuement, et nous devons nous borner à formuler, à son propos, une remarque d'une portée beaucoup plus générale : c'est que ce qu'on appelle ici l'« orgueil juif » ne nous paraît pas représenter quelque chose d'aussi exceptionnel qu'on veut bien le dire ; au fond, l'attitude des Juifs vis-à-vis des *Goyim* est-elle bien différente de ce qu'était, par exemple, celle des Grecs vis-à-vis des « Barbares » ? En principe, d'ailleurs, tous les cas de ce genre peuvent très bien s'expliquer par la nécessité, pour éviter tout mélange illégitime entre des formes traditionnelles diverses, de donner fortement aux adhérents de chacune d'elles le sentiment d'une différence entre eux et les autres hommes ; la nature humaine étant ce qu'elle est, cette différence n'est que trop facilement prise pour une supériorité, du moins par le vulgaire qui ne peut en connaître la véritable raison profonde, ce qui amène forcément, chez celui-ci, la dégénérescence de ce sentiment en une sorte d'orgueil ; et il est même compréhensible que cela se produise surtout quand il s'agit d'une collectivité rigoureusement « fermée », comme celle à laquelle est destinée la tradition judaïque… Mais, au fait, pourquoi ne parle-t-on pas de l'« orgueil européen », qui est bien certainement le plus insolent de tous, et qui, lui, ne saurait trouver l'ombre d'une justification ou d'une excuse dans des considérations d'ordre traditionnel ? — Nous ajouterons seulement une observation sur un point de détail : l'auteur croit à tort (et il n'est certes pas le seul !) que le « sceau de Salomon » (appelé aussi « bouclier de David », mais non « sceau de David » comme il le dit) est un symbole spécifiquement juif, alors que, en réalité, il appartient tout autant à l'Islamisme et même à l'hermétisme chrétien qu'au Judaïsme. Il signale, à ce sujet, que, dans les armes de la ville de Privas, trois fleurs de lys auraient été remplacées récemment par « trois étoiles juives (*sic*) à six branches » ; nous ne savons si le fait est exact, mais, en tout cas, ce dont il est assurément bien loin de se douter et qui rend la chose vraiment amusante, c'est que les deux symboles sont fort près d'être équivalents, étant construits l'un et l'autre, de même encore que le Chrisme, sur un seul et même schéma géométrique, celui de la roue à six rayons ; et cela montre une fois de plus qu'on ferait bien de s'abstenir de toucher à certaines questions quand on ne possède pas tout au moins quelques notions élémentaires de symbolisme !

LES REVUES

— Dans le *New Indian Antiquary* (n^{os} d'avril, mai et juin), M. Ananda K. Coomaraswamy étudie différents passages difficiles et souvent mal interprétés de la *Katha Upanishad* ; au cours de cet examen, il aborde de nombreuses questions fort importantes, et nous ne pouvons ici qu'en énumérer sommairement quelques-unes des principales : la signification réelle de la « Mort » (*Mrityu* ou *Yama*), sous son aspect supérieur, et de son identification avec le Soleil, en tant que gardien du passage désigné lui-même comme la « porte solaire », et par lequel est atteint l'état ultime et « extra-cosmique », l'« Empyrée » distingué d'un « Élysée » sub-solaire qui est encore au pouvoir de la Mort ; les « trois morts » représentées par les trois

nuits passées par *Nachikêtas* (c'est-à-dire, suivant le sens même de son nom, « celui qui n'a pas encore la connaissance ») au seuil de la demeure de *Mrityu* ; la correspondance des trois faveurs demandées par *Nachikêtas* avec les « trois pas » de *Vishnu* ; le sens précis du mot *srishti*, qui pourrait être rendu par « expression » plutôt que par « émanation », pour désigner la production du monde manifesté, et l'application de l'idée de « mesure » (*mâtrâ*) à l'acte même de cette production ; le sens du mot *rita*, désignant proprement l'ordre cosmique, et auquel le mot d'« ordre » (*ordo* en latin), aussi bien que celui de « rite », est d'ailleurs directement apparenté ; le symbolisme du « pont » (*sêtu*), coïncidant avec celui du *sûtrâtmâ* qui relie entre eux tous les états de l'être ; l'union du manifesté et du non-manifesté (*vyaktâvyakta*), comme « une seule essence et deux natures », dans l'« Identité Suprême ». Notons aussi certaines réflexions des plus justes sur la façon dont, chez la plupart des orientalistes, l'interprétation des textes est affectée par des erreurs de point de vue telles que l'« historicisme » et le « naturalisme », et la remarque que la « pensée » au sens profane, et par suite la « science » et la « philosophie » dans leur acception moderne, n'appartiennent point en réalité au domaine de la vie contemplative, qui relève exclusivement de l'intellect pur, mais seulement à celui de la vie active ; cette dernière remarque est particulièrement intéressante pour réduire à leur juste valeur les prétentions d'une certaine pseudo-intellectualité.

— *Action et Pensée* (n° de septembre) commence la publication, sous le titre *Ce que la Gîtâ peut nous donner*, d'une traduction du premier chapitre des *Essays on the Gîtâ* de Shrî Aurobindo ; celui-ci y précise le point de vue auquel il entend se placer dans cet ouvrage pour étudier la *Bhagavad-Gîtâ*, en laissant de côté ce qui n'a qu'une valeur en quelque sorte « locale ou temporaire », c'est-à-dire en somme ce qui ne représente qu'une adaptation de la doctrine traditionnelle à certaines conditions particulières de temps et de lieu, pour retenir seulement ce qui, étant entièrement indépendant de ces circonstances contingentes, demeure partout et toujours applicable ; nous aurons sans doute l'occasion d'y revenir quand cette publication sera achevée. Nous nous demandons pourquoi, dans la « présentation » dont cette traduction est précédée, la *Bhagavad-Gîtâ* est donnée comme « le texte le plus important de la philosophie hindoue » ; d'abord, ce n'est certes point de « philosophie » qu'il s'agit, et ensuite, sans aucunement contester ni diminuer la grande importance qu'elle a réellement, nous devons pourtant faire remarquer qu'un texte appartenant à la *Smriti* est, dans tous les cas, moins important que la *Shruti* sur laquelle cette *Smriti* se fonde et à laquelle, par conséquent, elle est toujours subordonnée.

— Dans *Mesures* (n° de juillet), M. Émile Dermenghem étudie, en citant de nombreux exemples, *L'« instant » chez les mystiques et chez quelques poètes* ; peut-être faut-il regretter qu'il n'ait pas distingué plus nettement, dans cet exposé, trois degrés qui sont en réalité très différents : d'abord, le sens supérieur de l'« instant », d'ordre proprement métaphysique et initiatique, qui est naturellement celui qui se rencontre notamment dans le Soufisme, et aussi dans le *Zen* japonais

(dont le *satori*, en tant que procédé technique de réalisation, est manifestement apparenté à certaines méthodes taoïstes) ; ensuite, le sens, déjà amoindri ou restreint dans sa portée, qu'il prend chez les mystiques ; enfin, le reflet plus ou moins lointain qui peut en subsister encore chez certains poètes profanes. D'autre part, nous pensons que le point essentiel, celui qui, dans le premier cas tout au moins, donne à l'« instant » sa valeur profonde, réside beaucoup moins dans sa soudaineté (qui est d'ailleurs plus apparente que réelle, ce qui se manifeste alors étant toujours, en fait, l'aboutissement d'un travail préalable, parfois fort long, mais dont l'effet était demeuré latent jusque-là) que dans son caractère d'indivisibilité, car c'est celui-ci qui permet sa transposition dans l'« intemporel », et, par suite, la transformation d'un état transitoire de l'être en une acquisition permanente et définitive.

— La *Nouvelle Revue Française* (n° d'août) publie un assez singulier article de M. Gaston Bachelard, intitulé *La psychanalyse du feu* ; l'auteur a parfaitement raison de critiquer comme il le fait les tentatives d'explication rationnelle des mythes et des légendes, qui ne sont même pas seulement faibles et insuffisantes comme il le dit, mais parfaitement insignifiantes et nulles en réalité ; seulement, le genre d'explication qu'il propose d'y substituer ne vaut certes pas mieux, quoique d'une autre façon et pour d'autres raisons. Tout lecteur impartial et non prévenu trouvera sans doute bien forcée et peu convaincante cette façon de faire intervenir, à l'origine des « découvertes préhistoriques » comme celle du feu, prise ici pour type, les trop fameux « complexes » des psychanalystes, et bien troubles « les clartés apportées par la révolution psychologique de l'ère freudienne » (*sic*) ; mais, en outre, tout cela implique une conception de la « mentalité primitive » qui, au lieu d'être, comme dans le cas des explications rationnelles, purement et simplement étrangère à tout ce qu'enseignent les données traditionnelles, va proprement au rebours de celles-ci ; et nous n'avons point lieu de nous en étonner, puisque cela ne fait en somme que confirmer encore, par l'exemple d'une application particulière, ce que nous avons dit, d'une façon générale, du caractère réel de la psychanalyse et de son rôle dans une nouvelle phase plus « avancée » du développement graduel de la déviation moderne.

— Dans la *Vita Italiana* (n° de septembre), M. J. Evola envisage une « nouvelle théorie de la race », dans laquelle, à vrai dire, le mot même de « race » nous paraît n'être plus employé que d'une façon assez impropre et détournée, car, au fond, c'est bien plutôt de la « caste » qu'il s'agit en réalité. Il est vrai qu'il fait une distinction entre ce qu'il appelle les « races de nature » et les races qui possèdent une tradition ; il n'admet d'équivalence qu'entre ces dernières, en quoi il a assurément raison ; seulement, il n'existe point de « races de nature », car toute race a nécessairement une tradition à l'origine, et elle peut seulement l'avoir perdue plus ou moins complètement par dégénérescence, ce qui est le cas des peuples dits « sauvages », comme lui-même semble d'ailleurs le reconnaître dans une note ; et ne faudrait-il pas ajouter que ce cas est aussi celui des Occidentaux modernes ? Peut-être est-ce là, au fond, ce qu'implique une phrase exprimant le regret que

certains peuples colonisateurs prétendent exercer un droit de conquête, « non seulement sur des peuples sauvages, mais sur d'autres qui ont une haute civilisation traditionnelle », et qu'ils « ne sachent recourir, pour fonder ce droit, qu'à une différence de couleur de peau et à la « civilisation moderne » rationaliste, matérialiste et technique, qui est bien la dernière qui soit susceptible de justifier un droit spirituel à l'hégémonie »… D'autre part, l'auteur paraît tendre à accepter la théorie d'après laquelle la distinction des castes, dans l'Inde, aurait été en rapport avec une différence de race, théorie qui ne repose que sur une fausse interprétation du mot *ârya* ; remarquons aussi, à ce propos, que *dwija* (et non *dwidya*) ne signifie point « divin », mais « deux fois né », et que ce n'est pas de naissance que cette qualité appartient aux membres des castes supérieures, mais du fait de l'accomplissement d'un certain rite, pour lequel eux seuls sont d'ailleurs « qualifiés ». Quoi qu'il en soit, il finit par considérer, à l'intérieur d'une même race ou d'un même peuple, des différences excluant toute équivalence possible (contrairement à ce qui a lieu entre les castes correspondantes de races ou de peuples divers), différences qui ne sont pas d'ordre simplement « biologique », mais qui ont un véritable fondement spirituel ; s'il en est ainsi, c'est bien des castes qu'il s'agit en définitive, et, à cet égard, nous ne pouvons qu'être tout à fait d'accord avec lui ; mais alors pourquoi parler encore de « race », si ce n'est par une concession plutôt fâcheuse à certaines idées courantes, qui sont assurément fort éloignées de toute spiritualité ?

— Les *Cahiers Astrologiques* (n° de septembre-octobre) publient un article, signé Pierre Orletz, sur *Le sang et le vin et leurs rapports avec l'astrologie*, qui contient des considérations intéressantes, mais aussi, peut-être, trop d'allusions à de multiples questions qui, faute de développement, demeurent plutôt énigmatiques. Au point de vue des correspondances astrologiques indiquées, on pourrait remarquer que les choses sont plus complexes en réalité, car le sang n'est pas seulement en rapport avec l'eau, en tant que liquide, mais aussi avec le feu, en tant que véhicule de la chaleur vitale ; sa couleur rouge constitue d'ailleurs une « signature » caractéristique sous ce dernier rapport. D'autre part, il est tout à fait exact que le rôle reconnu au sang par les sciences traditionnelles tient essentiellement à ce qu'il est le support corporel du principe vital, et c'est là aussi ce qui rend ses usages « magiques » particulièrement dangereux ; mais nous ne comprenons pas très bien que, au point de vue rituel (et dans un domaine tout autre que celui de la magie), on parle d'une « substitution du vin au sang dans la communion », car, en fait, le vin est ici le substitut du *soma*, ce qui est très différent. À ce propos, il est à regretter que l'auteur se soit borné à faire appel à des références exclusivement « judéo-chrétiennes », car une comparaison avec les données d'autres traditions eût pu éclairer davantage ce côté de son sujet ; et en outre, même sans sortir de la tradition hébraïque, il est étonnant qu'il n'ait pas même mentionné la signification du vin comme symbole de la doctrine ésotérique (*yaïn = sôd*) ; sur ce point encore, son symbolisme s'éloigne beaucoup de celui du sang, qui, pour autant que nous sachions, n'a jamais eu nulle part une telle signification. En somme, c'est seulement dans la mesure où le vin est mis en

relation avec l'idée de la vie qu'un rapprochement avec le sang est possible et justifié, car c'est le seul aspect qu'ils ont réellement en commun ; encore y a-t-il lieu de tenir compte de la différence de modalité qui existe entre la vie animale et la vie végétale, bien que les caractères de l'espèce soient naturellement toujours subordonnés à ceux du genre, de sorte que toute modalité vitale peut être prise pour symboliser la vie entendue dans toute son extension, mais considérée cependant alors principalement sous tel ou tel point de vue qui a dans cette modalité son expression plus particulière ; du reste, si l'équivalence était complète, quelle différence pourrait-il bien y avoir, pour nous en tenir aux exemples bibliques, d'une part, entre le sacrifice d'Abel et celui de Caïn, et aussi, d'autre part, entre le sacerdoce d'Aaron et celui de Melchissédec ?

— Dans *Atlantis* (n° de septembre), M. paul le cour parle de *La Tunisie et l'Atlantide*, c'est-à-dire, plus exactement, d'un voyage qu'il a fait en Tunisie pour tâcher d'y découvrir quelques vestiges « matériels ou spirituels » de l'Atlantide, et qui ne semble pas avoir été des plus fructueux sous ce rapport, ce qui n'a d'ailleurs rien d'étonnant, en dépit de l'idée saugrenue de quelques archéologues qui ont voulu situer l'Atlantide dans l'Afrique du Nord. Le côté descriptif de son récit contient des naïvetés bien typiquement « touristiques » ; il a cru voir dans une synagogue « un très vieil exemplaire du Coran »… qui évidemment était une *Thorah* ; mais cette méprise, si grosse qu'elle soit, est encore excusable à côté de celle qui lui fait prendre les Arabes pour la « race de Cham » ! Son ignorance totale de l'Islamisme lui fait formuler à ce sujet des appréciations vraiment inouïes ; nous nous souvenons pourtant qu'il s'est défendu jadis de l'englober dans sa haine de l'Orient ; qu'eût-il pu dire s'il en était autrement ? Nous nous contenterons de lui signaler que, si « le Christianisme n'a pas hésité à considérer certaines femmes comme ayant acquis l'état de sainteté, et a même magnifié la femme en la personne de la Vierge Marie », l'Islamisme fait exactement de même sur ces deux points, et que, par surcroît, il admet les femmes à l'initiation, ce qu'il ne paraît pas qu'aucune organisation chrétienne ait jamais fait ; il serait assurément difficile de tomber plus mal… Parlant de ce qu'il appelle les « sociétés secrètes arabes », c'est-à-dire les organisations initiatiques islamiques (qui n'ont rien d'exclusivement arabe, à part la langue sacrée dont elles font usage et qui est naturellement celle de la tradition à laquelle elles appartiennent), il reconnaît qu'il est difficile d'en dire quelque chose « faute de documents » (c'est là, notons-le en passant, un assez bel aveu du caractère tout profane de ses investigations) ; mais cela ne l'empêche nullement de déclarer aussitôt après, avec une assurance déconcertante et une vanité bien occidentale, qu'elles « n'ont rien à lui apprendre qu'il ne connaisse déjà », à preuve le fait qu'il a vu un trident sur le sommet de certaines mosquées ; pour nous, ce fait prouve plutôt qu'il ferait bien de soigner sa vue, sur l'état de laquelle il n'est pas sans nous inspirer quelques inquiétudes ! — À la fin du même numéro se trouve une petite note qui n'a manifestement pour raison d'être que de nous attaquer une fois de plus, et qui est courageusement signée « X… » ; nous ferons simplement observer ceci à M. paul le cour (en sa qualité de « gérant-propriétaire », si ce n'est en celle d'auteur), en le priant, s'il est de bonne foi comme nous voulons encore le

croire, d'en prendre acte une fois pour toutes : d'abord, nous ne sommes nullement un « orientaliste » ; ensuite, nous n'avons jamais rien écrit sur la « philosophie hindoue », pour la bonne raison que nous estimons qu'il n'existe rien qui puisse être ainsi désigné, et que d'ailleurs nous nous occupons uniquement des doctrines traditionnelles, à l'exclusion de toute « philosophie », qui ne nous intéresse pas ; enfin, constater que les orientalistes n'ont rien compris aux doctrines dont il s'agit ne saurait impliquer en aucune façon ni à aucun degré que les lecteurs d'un exposé correct et intelligible, s'ils sont d'ailleurs exempts de tout préjugé orientaliste ou autre, ne pourront rien y comprendre non plus. Quant à prétendre que le *Vêdânta* est « la forme la plus sympathique aux philosophes occidentaux imprégnés de christianisme », il semble bien, d'après toute notre expérience, que ce soit là exactement le contraire de la vérité, à moins que ce ne soit faire preuve de sympathie à l'égard d'une doctrine que de s'appliquer à la déformer outrageusement !

— Le *Grand Lodge Bulletin* d'Iowa (n° de septembre) donne une étude sur la clef comme symbole du silence ; c'est là en effet une de ses multiples significations, mais qui n'est d'ailleurs qu'assez secondaire ; et il est permis de penser que son importance, dans la Maçonnerie même, tient plutôt, en premier lieu, à sa connexion avec le symbolisme de Janus.

— Dans *France-Amérique du Nord* (n° du 11 septembre), M. Gabriel Louis-Jaray reproduit la note que nous avons consacrée à son précédent article sur Franklin, en la faisant suivre de ces quelques réflexions : « Tous ceux qui s'intéressent au rôle éminent de Franklin d'abord en Angleterre contre la France, puis en France contre l'Angleterre, et à ses vues hostiles sur plus d'un point à celles de Washington, aimeraient que M. René Guénon explique pour ceux qui suivent cette histoire comment il conçoit l'action de Franklin et la « contre-initiation » dont il parle. Dans son livre *La Franc-Maçonnerie et la Révolution intellectuelle du XVIII^e siècle*, M. Bernard Fay, qui consacre tout un chapitre à Franklin, le qualifie de « Maçon orthodoxe du teint le plus pur ». En historien, je demanderai à M. René Guénon de nous expliquer son point de vue, puisqu'il ne semble pas partager celui de M. Bernard Fay ». Il est plutôt amusant qu'on veuille nous opposer l'opinion de M. Bernard Fay, qui, même en admettant qu'il soit un historien impartial (ce qui est fort douteux d'après ce que nous en savons, bien que nous n'ayons pas eu l'occasion de lire son livre), ne peut en tout cas avoir aucun moyen de savoir en quoi consiste réellement l'orthodoxie maçonnique. Washington, de même que La Fayette, était assurément un honnête « Maçon orthodoxe » ; sa divergence même avec Franklin n'indiquerait-elle pas déjà que celui-ci était tout autre chose ? Pour le surplus, nous ne pouvons répondre à M. Gabriel Louis-Jaray « en historien », puisque tel n'est pas notre point de vue, ni répéter tout ce que nous avons écrit sur la question de la « contre-initiation » ; nous sommes obligé de le prier de bien vouloir s'y reporter si cela l'intéresse, en attirant notamment son attention sur les indications que nous avons données quant aux particularités suspectes du sceau des États-Unis ; et nous lui signalerons en outre qu'il doit exister un portrait de

Franklin, gravé à l'époque, et portant cette devise dont le caractère « luciférien » est assez frappant : « *Eripuit cœlo fulmen sceptrumque Tyrannis* ».

Études Traditionnelles — N° 228, p. 429-435, décembre 1938

MYTHOLOGIE SCIENTIFIQUE

Un des principaux caractères de la science profane, quand elle quitte le domaine de la simple observation des faits, est l'édification de théories purement hypothétiques, et qui nécessairement ne peuvent être rien de plus, étant donné leur point de départ tout empirique, car les faits, qui en eux-mêmes sont toujours susceptibles d'explications multiples, n'ont jamais pu et ne pourront jamais garantir la vérité d'aucune théorie. On sait d'ailleurs avec quelle rapidité sans cesse croissante ces hypothèses, à notre époque, sont abandonnées et remplacées par d'autres, et ces changements continuels suffisent à montrer leur peu de solidité et l'impossibilité de leur reconnaître une valeur en tant que connaissance réelle. Il faut dire que les « savants » eux-mêmes, et notamment les physiciens, ne peuvent guère être entièrement dupes de semblables constructions, dont, aujourd'hui plus que jamais peut-être, ils ne connaissent que trop bien la fragilité ; ils n'y croient que dans une certaine mesure, sans doute assez limitée, et à titre en quelque sorte « provisoire » ; et, bien souvent, ils semblent même en arriver à les considérer moins comme de véritables tentatives d'explication que comme de simples « représentations » et comme des « façons de parler ». Dans ces conditions, il y a là tout au moins quelque chose d'assez vain, et c'est assurément une étrange conception de la science que celle dont procède un semblable travail ; mais le danger de ces théories est bien plus grand pour le public qui, lui, les prend tout à fait au sérieux et les accepte aveuglément comme des sortes de « dogmes », du moins tant qu'elles durent, et même encore plus longtemps, du fait de leur persistance dans l'enseignement élémentaire et dans les ouvrages de « vulgarisation », où elles sont d'ailleurs toujours présentées sous une forme résolument affirmative, et non point comme les simples hypothèses qu'elles sont en réalité pour ceux-là mêmes qui les ont élaborées. Ce n'est pas sans raison que nous venons de parler de « dogmes », car, pour l'esprit antitraditionnel moderne, il s'agit bien là de quelque chose qui doit s'opposer et se substituer aux dogmes religieux ; un exemple comme celui des théories « évolutionnistes », entre autres, ne peut laisser aucun doute à cet égard ; et ce qui est encore bien significatif, c'est l'habitude qu'ont la plupart des « vulgarisateurs » de parsemer leurs écrits de déclamations plus ou moins violentes contre toute idée traditionnelle, ce qui ne montre que trop clairement quel rôle ils sont chargés de jouer, fût-ce inconsciemment dans bien des cas, dans la subversion intellectuelle de notre époque.

Il est arrivé ainsi à se constituer, dans la mentalité « scientiste » qui est, à un degré ou à un autre, celle de la grande majorité de nos contemporains, une véritable « mythologie », non pas certes au sens originel des « mythes » tel que nous l'avons expliqué en une autre occasion, mais tout simplement dans l'acception « péjorative » que ce mot a prise dans le langage courant. On pourrait en citer

d'innombrables exemples ; un des plus frappants et des plus « actuels », si l'on peut dire, est celui de l'« imagerie » des atomes et des multiples éléments d'espèces variées en lesquels ils ont fini par se dissocier dans les théories physiques les plus récentes (ce qui fait d'ailleurs qu'ils ne sont plus aucunement des atomes, c'est-à-dire des « indivisibles », bien qu'on persiste à leur en donner le nom en dépit de toute logique) ; « imagerie », disons-nous, car ce n'est sans doute que cela dans la pensée des physiciens ; mais le public croit fermement qu'il s'agit d'« entités » réelles, qui pourraient être vues et touchées par quelqu'un dont les sens seraient suffisamment développés ou qui disposerait d'instruments d'observation assez puissants ; n'est-ce pas là de la « mythologie » de la sorte la plus naïve ? Cela n'empêche pas ce même public de se moquer à tout propos des conceptions des anciens, dont, bien entendu, il ne comprend pas le moindre mot ; même en admettant qu'il ait pu y avoir de tout temps des déformations « populaires », il est permis de douter qu'elles aient jamais été aussi grossièrement matérielles et en même temps aussi généralisées qu'elles le sont aujourd'hui, grâce tout à la fois aux tendances dominantes de la mentalité actuelle et à la diffusion tant vantée de l'« instruction obligatoire » et rudimentaire !

Nous ne voulons pas nous étendre ici outre mesure sur un sujet qui se prêterait à des développements presque indéfinis ; il serait facile de montrer, par exemple, que, en raison de cette « survivance » des hypothèses à laquelle nous faisions allusion tout à l'heure, des éléments appartenant en réalité à des théories différentes s'entremêlent dans les représentations vulgaires et y forment parfois les combinaisons les plus hétéroclites. Nous préférons insister seulement quelque peu sur un des aspects de la question : c'est le caractère plus particulièrement extravagant que revêtent ces représentations quand elles sont transportées dans un domaine autre que celui auquel elles étaient primitivement destinées à s'appliquer ; c'est de là que dérivent, en effet, la plupart des fantasmagories du « néo-spiritualisme », et ce sont précisément ces emprunts à des conceptions relevant essentiellement de l'ordre sensible qui expliquent cette sorte de « matérialisation » du suprasensible qui constitue un de leurs traits les plus généraux. On ne saurait s'en étonner quand on voit combien toutes les écoles occultistes, théosophistes et autres de ce genre, aiment à chercher des points de rapprochement avec les théories scientifiques modernes, dont elles s'inspirent même souvent plus directement qu'elles ne veulent bien le dire ; le résultat n'est en somme que ce qu'il doit être logiquement dans de telles conditions ; et on pourrait même remarquer que, du fait des variations de ces théories scientifiques, la similitude des conceptions de telle école avec telle théorie spéciale permettrait en quelque sorte de « dater » cette école en l'absence de tout renseignement plus précis sur son histoire et sur ses origines.

Cet état de choses a commencé dès que l'étude et le maniement de certaines influences psychiques sont, si l'on peut s'exprimer ainsi, tombés dans le domaine profane ; et l'on peut en somme le faire remonter au XVIII^{e} siècle, car il ne semble pas que des faits similaires se soient produits antérieurement, sans doute parce que la déviation moderne n'avait pas encore atteint le degré de développement qui

devait les rendre possibles. Le trait principal de la « mythologie » scientifique de cette époque, c'est la conception des « fluides » divers sous la forme desquels on se représentait alors toutes les forces physiques ; et c'est précisément cette conception qui fut transportée de l'ordre corporel dans l'ordre subtil avec la théorie du « magnétisme animal ». Les magnétiseurs furent en quelque sorte les précurseurs directs du « néo-spiritualisme », sinon proprement ses premiers représentants ; leurs théories et leurs pratiques influencèrent dans une plus ou moins large mesure toutes les écoles qui prirent naissance par la suite, qu'elles soient ouvertement profanes comme le spiritisme, ou qu'elles aient des prétentions « pseudo-initiatiques » comme les multiples variétés de l'occultisme. Cette influence persistante est même d'autant plus étrange qu'elle semble tout à fait disproportionnée avec l'importance des phénomènes psychiques, somme tout fort élémentaires, qui constituent le champ d'expériences du magnétisme ; mais ce qui est peut-être encore plus étonnant, c'est le rôle que joua ce même magnétisme, dès son apparition même, pour détourner de tout travail sérieux des organisations initiatiques qui avaient encore conservé jusque-là, sinon une connaissance effective allant très loin, du moins la conscience de ce qu'elles avaient perdu à cet égard et la volonté de s'efforcer de le retrouver ; et il est permis de penser que ce n'est pas là la moindre des raisons pour lesquelles le magnétisme fut « lancé » au moment voulu, même si, comme il arrive presque toujours en pareil cas, ses promoteurs apparents ne furent en cela que des instruments plus ou moins inconscients.

La conception « fluidique » survécut dans la mentalité générale, sinon dans les théories des physiciens, au moins jusque vers le milieu du XIX^{e} siècle (on continua même plus longtemps à employer communément des expressions comme celle de « fluide électrique », mais d'une façon plutôt machinale et sans plus y attacher une représentation précise) ; le spiritisme, qui vit le jour à cette époque, en hérita d'autant plus naturellement qu'il y était prédisposé par sa connexion originelle avec le magnétisme, connexion qui est même beaucoup plus étroite qu'on ne le supposerait à première vue, car il est fort probable que le spiritisme n'aurait jamais pu prendre un bien grand développement sans les divagations des somnambules, et que c'est l'existence des « sujets » magnétiques qui prépara et rendit possible celle des « médiums » spirites. Aujourd'hui encore, la plupart des magnétiseurs et des spirites continuent à parler de « fluides » et, qui plus est, à y croire sérieusement ; cet « anachronisme » est d'autant plus curieux que tous ces gens sont, en général, des partisans fanatiques du « progrès », ce qui s'accorde mal avec une conception qui, exclue depuis si longtemps du domaine scientifique, devrait, à leurs yeux, paraître fort « rétrograde ». Dans la « mythologie » actuelle, les « fluides » ont été remplacés par les « ondes » et les « radiations » ; celles-ci, bien entendu, ne manquent pas de jouer à leur tour le même rôle dans les théories les plus récemment inventées pour expliquer l'action de certaines influences subtiles ; il nous suffira de mentionner la « radiesthésie », qui est aussi « représentative » que possible à cet égard. Il va de soi que, s'il ne s'agissait en cela que de simples images, de comparaisons fondées sur une certaine analogie (et non pas une identité) avec des phénomènes d'ordre sensible, la chose n'aurait pas de très graves

inconvénients et pourrait même se justifier jusqu'à un certain point ; mais il n'en est pas ainsi, et c'est très littéralement que les « radiesthésistes » croient que les influences psychiques auxquelles ils ont affaire sont des « ondes » ou des « radiations » se propageant dans l'espace d'une façon aussi « corporelle » qu'il est possible de l'imaginer ; la « pensée » elle-même n'échappe pas à ce mode de représentation. C'est donc bien toujours la même « matérialisation » qui continue à s'affirmer sous une forme nouvelle, peut-être plus insidieuse que celle des « fluides » parce qu'elle peut paraître moins grossière, bien que, au fond, tout cela soit exactement du même ordre et ne fasse en somme qu'exprimer les limitations mêmes qui sont inhérentes à la mentalité moderne, son incapacité à concevoir quoi que ce soit en dehors du domaine de l'imagination sensible.

Il est à peine besoin de noter que les « clairvoyants », suivant les écoles auxquelles ils se rattachent, ne manquent pas de voir des « fluides » ou des « radiations », de même qu'il en est, notamment parmi les théosophistes, qui voient des atomes et des électrons ; en cela comme en bien d'autres choses, ce qu'ils voient en fait, ce sont leurs propres images mentales, qui, naturellement, sont toujours conformes aux théories particulières auxquelles ils croient. Il en est aussi qui voient la « quatrième dimension », et même encore d'autres dimensions supplémentaires de l'espace ; et ceci nous amène à dire quelques mots d'un autre cas relevant également de la « mythologie » scientifique, cas qui mériterait à lui seul toute une étude à part, et qui est ce que nous appellerions volontiers le « délire de la quatrième dimension ». Il faut convenir que l'« hypergéométrie » était bien faite pour frapper l'imagination de gens ne possédant pas des connaissances mathématiques suffisantes pour se rendre compte du véritable caractère d'une construction algébrique exprimée en termes de géométrie ; et, remarquons-le en passant, c'est encore là un exemple des dangers de la « vulgarisation ». Aussi, bien avant que les physiciens n'aient songé à faire intervenir la « quatrième dimension » dans leurs hypothèses (devenues d'ailleurs beaucoup plus mathématiques que vraiment physiques), les « psychistes » (on ne disait pas encore « métapsychistes » en ce temps-là) s'en servaient déjà pour expliquer les phénomènes dans lesquels un corps solide semble passer au travers d'un autre ; et, là encore, ce n'était pas pour eux une simple image « illustrant » d'une certaine façon ce qu'on pourrait appeler les « interférences » entre des domaines ou des états différents, ce qui eût été acceptable, mais c'est très réellement, pensaient-ils, que le corps en question était passé par la « quatrième dimension ». Ce n'était d'ailleurs là qu'un début, et, en ces dernières années, on a vu, sous l'influence de la physique nouvelle, des écoles occultistes édifier la plus grande partie de leurs théories sur la conception de la « quatrième dimension » ; mais c'est là un sujet qui nous entraînerait trop loin, pour le moment du moins, si nous voulions l'examiner plus en détail.

De semblables constatations ne peuvent que contribuer à montrer encore plus clairement combien il est erroné, ainsi que nous l'avons dit bien souvent déjà, de chercher à établir des rapprochements, pour ne pas dire des assimilations, entre les données traditionnelles et les conceptions scientifiques modernes. Que les

occultistes de toute catégorie s'y essaient, cela fait en somme partie du travail de « déformation » auquel ils se livrent consciemment ou inconsciemment, et, par surcroît, cette influence exercée si manifestement sur eux par les idées du monde profane prouve encore l'inanité de toute prétention initiatique de leur part ; mais il y a là un véritable « piège » contre lequel on ne saurait trop mettre en garde tous ceux que des tendances sincèrement « traditionalistes » ne suffisent malheureusement pas toujours à avertir de certains dangers.

René Guénon.

Études Traditionnelles — N° 228, p. 447-451, décembre 1938

LA PORTE ÉTROITE

Au cours de son étude sur le symbolisme du dôme, M. Ananda K. Coomaraswamy a signalé un point qui est particulièrement digne d'attention en ce qui concerne la figuration traditionnelle des rayons solaires et sa relation avec l'« Axe du Monde » : dans la tradition vêdique, le Soleil est toujours au centre de l'Univers, et non à son point le plus haut, bien que, d'un point quelconque, il apparaisse cependant comme étant au « sommet de l'arbre[1] » ; et cela est facile à comprendre si l'on considère l'Univers comme symbolisé par la roue, le Soleil étant au centre de celle-ci et tout état d'être se trouvant sur sa circonférence[2]. De n'importe quel point de cette dernière, l'« Axe du Monde » est à la fois un rayon du cercle et un rayon du Soleil, et il passe géométriquement à travers le Soleil pour se prolonger au delà du centre et compléter le diamètre ; mais cela n'est pas tout, et il est aussi un « rayon solaire » dont le prolongement n'est susceptible d'aucune représentation géométrique. Il s'agit ici de la formule suivant laquelle le Soleil est décrit comme ayant sept rayons ; de ceux-ci, six, opposés deux à deux, forment le *trivrid vajra*, c'est-à-dire la croix à trois dimensions, ceux qui correspondent au Zénith et au Nadir coïncidant avec notre « Axe du Monde » (*skambha*), tandis que ceux qui correspondent au Nord et au Sud, à l'Est et à l'Ouest, déterminent l'extension d'un « monde » (*loka*) figuré par un plan horizontal. Quant au « septième rayon », qui passe à travers le Soleil, mais en un autre sens que celui qui a été indiqué tout à l'heure, pour conduire aux mondes supra-solaires (considérés comme le domaine de l'« immortalité »), il correspond proprement au centre, et, par conséquent, il ne peut être représenté que par l'intersection même des branches de la croix à trois dimensions[3] ; son prolongement au delà du Soleil n'est donc aucunement représentable, et ceci correspond précisément au caractère « incommunicable » et « inexprimable » de ce dont il s'agit. À notre point de vue, et à celui de tout être situé sur la « circonférence » de l'Univers, ce rayon se termine dans le Soleil même et s'identifie en quelque sorte avec lui en tant que centre, car nul ne peut voir à travers le disque solaire par quelque moyen physique ou psychique que ce soit, et ce passage « au delà du Soleil » (qui est la « dernière mort » et le passage à l'« immortalité » véritable) n'est possible que dans l'ordre purement spirituel.

Maintenant, ce qu'il importe de remarquer pour rattacher ces considérations à celles que nous avons exposées précédemment est ceci : c'est par ce « septième

[1] Nous avons indiqué en d'autres occasions la représentation du Soleil, dans différentes traditions, comme le fruit de l'« Arbre de Vie ».

[2] Cette position centrale et par conséquent invariable du Soleil lui donne ici le caractère d'un véritable « Pôle », en même temps qu'elle le situe constamment au Zénith par rapport à tout point de l'Univers.

[3] Il est à remarquer que, dans les figurations symboliques du Soleil à sept rayons, notamment sur d'anciennes monnaies indiennes, bien que ces rayons soient tous tracés forcément en disposition circulaire autour du disque central, le « septième rayon » est distingué des autres par une forme nettement différente.

rayon » que le « cœur » de tout être particulier est relié directement au Soleil ; c'est donc lui qui est le « rayon solaire » par excellence, le *sushumnâ* par lequel cette connexion est établie d'une façon constante et invariable[1] ; et c'est lui aussi qui est le *sutrâtmâ* reliant tous les états de l'être entre eux et à son centre total[2]. Pour celui qui est retourné au centre de son propre être, ce « septième rayon » coïncide donc nécessairement avec l'« Axe du Monde » ; et c'est pour un tel être qu'il est dit que « le Soleil se lève toujours au Zénith et se couche au Nadir[3] ». Ainsi, bien que l'« Axe du Monde » ne soit pas actuellement ce « septième rayon » pour un être quelconque, situé en tel ou tel point particulier de la circonférence, il l'est pourtant toujours virtuellement, en ce sens qu'il a la possibilité de s'y identifier par le retour au centre, en quelque état d'existence que ce retour soit d'ailleurs effectué. On pourrait dire encore que ce « septième rayon » est le seul « Axe » véritablement immuable, le seul qui, au point de vue universel, puisse être vraiment désigné par ce nom, et que tout « axe » particulier, relatif à une situation contingente, n'est réellement « axe » qu'en vertu même de cette possibilité d'identification avec lui ; et c'est là, en définitive, ce qui donne toute sa signification à n'importe quelle représentation symboliquement « localisée » de l'« Axe du Monde », comme, par exemple, celle que nous avons envisagée précédemment dans la structure des édifices construits suivant des règles traditionnelles, et spécialement de ceux qui sont surmontés d'un toit en forme de dôme, car c'est précisément à ce sujet du dôme que nous devons maintenant revenir encore.

Que l'axe soit figuré matériellement sous la forme de l'arbre ou du pilier central, ou qu'il soit représenté par la flamme montante et la « colonne de fumée » d'*Agni* dans le cas où le centre de l'édifice est occupé par l'autel ou le foyer[4], il aboutit toujours exactement au sommet du dôme, et parfois même, comme nous l'avons déjà signalé, il le traverse et se prolonge au delà en forme de mât, ou comme le manche du parasol dans un autre exemple dont le symbolisme est équivalent. Il est visible ici que ce sommet du dôme s'identifie au moyeu de la roue céleste du « chariot cosmique » ; et, comme nous avons vu que le centre de cette roue est occupé par le Soleil, il en résulte que le passage de l'axe par ce point représente ce passage « au delà du Soleil », et à travers lui, dont il a été question plus haut. Il en est encore de même lorsque, en l'absence d'une figuration matérielle de l'axe, le dôme est percé, à son sommet, d'une ouverture circulaire (par laquelle s'échappe, dans le cas que nous venons de rappeler, la fumée du foyer placé directement au-dessous) ; cette ouverture est une représentation du disque solaire lui-même en tant qu'« Œil du Monde », et c'est par elle que s'effectue la

[1] Voir *L'Homme et son devenir selon le Vêdânta*, chap. XXI, p. 204-205.
[2] À ceci se rapporte, dans la tradition islamique, un des sens du mot *es-sirr*, littéralement le « secret », employé pour désigner ce qu'il y a de plus central en tout être, et en même temps sa relation directe avec le « Centre » suprême, en raison de ce caractère d'« incommunicabilité » dont nous venons de parler.
[3] *Chhândogya Upanishad*, 3e Prapâthaka, 8e Khanda, shruti 10.
[4] Dans le cas, que nous avons déjà signalé, d'une habitation disposée autour d'une cour intérieure à ciel ouvert (et ne recevant la lumière que de ce côté intérieur), le centre de cette cour est parfois occupé par une fontaine ; celle-ci représente alors la « Fontaine de Vie », qui sort du pied de l'« Arbre du Milieu » (bien que, naturellement, l'arbre puisse n'avoir pas ici de figuration matérielle).

sortie du « cosmos », ainsi que nous l'avons expliqué dans les études que nous avons consacrées au symbolisme de la caverne[1]. De toute façon, c'est par cette ouverture centrale, et par elle seulement, que l'être peut passer au *Brahma-loka*, qui, en tant qu'il est véritablement le « séjour d'immortalité », est un domaine essentiellement « extra-cosmique[2] » ; et c'est elle qui est aussi la « porte étroite » qui, dans le symbolisme évangélique, donne pareillement accès au « Royaume de Dieu[3] ».

La correspondance « microcosmique » de cette « porte solaire » est facile à trouver, surtout si l'on se réfère à la similitude du dôme avec le crâne humain, que nous avons mentionnée dans notre dernier article : le sommet du dôme est la « couronne » de la tête, c'est-à-dire le point où aboutit l'« artère coronale » subtile ou *sushumnâ*, qui est dans le prolongement direct du « rayon solaire » appelé également *sushumnâ*, et qui même n'en est en réalité, au moins virtuellement, que la portion axiale « intra-humaine », s'il est permis de s'exprimer ainsi. Ce point est l'orifice appelé *brahma-randhra*, par lequel s'échappe l'esprit de l'être en voie de libération, lorsque les liens qui l'unissaient au composé corporel et psychique humain (en tant que *jîvâtmâ*) ont été rompus[4] ; et il va de soi que cette voie est exclusivement réservée au cas de l'être « connaissant » (*vidwân*), pour qui l'« axe » s'est identifié effectivement au « septième rayon », et qui est dès lors prêt à sortir définitivement du « cosmos » en passant « au delà du Soleil ».

René Guénon.

---

[1] Chez les Indiens de l'Amérique du Nord, qui paraissent avoir conservé plus de données traditionnelles parfaitement reconnaissables qu'on ne le croit d'ordinaire, les différents « mondes » sont souvent représentés comme une série de cavernes superposées, et c'est en montant le long d'un arbre central que les êtres passent de l'un à l'autre ; naturellement, notre monde est lui-même une de ces cavernes, ayant le ciel pour voûte.

[2] On pourra, à ce sujet, se référer aux descriptions du *dêva-yâna* dont le *Brahma-loka* est l'aboutissement « au delà du Soleil » (Voir *L'Homme et son devenir selon le Vêdânta*, chap. XXII, p. 219-222).

[3] Dans le symbolisme du tir à l'arc, le centre de la cible a également la même signification : nous n'insisterons pas ici sur ce sujet. M. Coomaraswamy nous ayant fait espérer qu'il le traiterait lui-même spécialement ; nous rappellerons seulement, à ce propos, que la flèche est encore un symbole « axial », et aussi une des figures les plus fréquentes du « rayon solaire ». Dans certains cas, un fil est attaché à la flèche et doit traverser la cible ; ceci rappelle d'une façon particulièrement frappante la figure évangélique du « trou de l'aiguille », et le symbole du fil (*sûtra*) se retrouve d'ailleurs aussi dans le terme de *sûtrâtmâ*.

[4] À ceci se rapporte, d'une façon très nette, le rite de trépanation posthume dont on a constaté l'existence dans de nombreuses sépultures préhistoriques, et qui s'est même conservé jusqu'à des époques beaucoup plus récentes chez certains peuples ; d'ailleurs, dans la tradition chrétienne, la tonsure des prêtres, dont la forme est aussi celle du disque solaire et de l'« œil » du dôme, se réfère manifestement au même symbolisme rituel.

LES LIVRES

Sri Ramana Maharshi — *Five Hymns to Sri Arunachala*. Translated from the Tamil original (Sri Ramanasramam, Tiruvannamalai, South India). Nous avons déjà, lors de la publication de la première édition de la traduction anglaise, parlé de ces hymnes adressés à la montagne sacrée d'*Arunachala* considérée comme symbolisant le « Cœur du Monde » ; la seconde édition, qui vient de paraître, a été grandement améliorée, tant sous le rapport de la correction du langage que sous celui de la justesse de l'expression ; et, en outre, quelques commentaires qui trahissaient une certaine influence d'idées occidentales ont été heureusement rectifiés dans un sens plus traditionnel, et certainement plus conforme à la véritable pensée de l'auteur.

Sri Ramana Maharshi — *Upadesa Saram*. With English translation and notes by B. V. Narasimhaswami (Sri Ramanasramam, Tiruvannamalai, South India). L'*Upadesa Saram* est un résumé, en trente courtes stances, de l'enseignement de Sri Ramana sur le développement spirituel de l'être humain ; il définit les différentes « voies » (*mârgas*) et montre qu'elles tendent toutes au même but, qui est toujours, en définitive, « l'absorption dans la source ou le cœur de l'existence », qui est identique au Suprême *Brahma*. L'absorption permanente implique l'« extinction du mental » (*manonâsha*) et, par suite, de l'individualité comme telle ; mais cette « extinction », bien loin de laisser un vide après elle, fait au contraire apparaître une « plénitude » (pûrna) véritablement infinie, qui n'est autre que le « Soi », et qui est la parfaite unité de *Sat-Chit-Ananda* ; c'est là, l'ultime résultat de la « recherche » (*vichâra*) de la nature réelle de l'être, correspondant au « Tu es Cela » (*Tat twam asi*) des *Upanishads*.

Sri Ramana Maharshi — *Who am I ?* Translated by S. Seshu Iyer (Sri Ramanasramam Tiruvannamalai, South India). Cette brochure contient les précisions données par Sri Ramana, en réponse aux questions d'un de ses disciples, sur la « voie de recherche » (*vichâramârga*) qu'il préconise plus particulièrement : l'être qui, cherchant à connaître sa véritable nature, se demande ce qu'il est réellement, ce qui constitue son essence même, doit se rendre compte tout d'abord et successivement qu'il n'est pas le corps, ni la forme subtile, ni la force vitale (*prâna*), ni le mental, ni même l'ensemble de potentialités qui subsistent à l'état indifférencié dans le sommeil profond ; il ne peut donc être identifié qu'avec ce qui subsiste après que tous ces éléments adventices ont été éliminés, c'est-à-dire la pure conscience qui est *Sat-Chit-Ananda*. C'est le « Soi » (Âtmâ), qui réside dans le cœur (*hridaya*) et qui est l'unique source de toutes les manifestations mentales, vitales, psychiques et corporelles ; il peut être atteint par la concentration et la méditation, et l'état d'« absorption » dans ce « Soi » n'a rien de commun avec l'exercice de facultés ou « pouvoirs » psychiques quelconques, ni, ajouterons-nous pour prévenir une autre erreur d'interprétation trop fréquente en Occident, avec un état « psychologique », puisqu'il est essentiellement au delà du mental. En fait, il s'agit là d'une voie de *Jnâna-Yoga* qui se trouve indiquée très explicitement dans

les *Upanishads* mêmes, et qui pourrait être décrite « techniquement » comme un processus de résorption graduelle de l'extérieur vers l'intérieur, jusqu'au centre même de l'être ; elle aboutit finalement à la connaissance du « Soi » et à la réalisation de sa vraie nature (*swarûpa*), réalisation qui est la Délivrance (*Mukti*).

Ramananda Swarnagiri — *Crumbs from His table* (Sri K. S. Narayanaswami Iyer, Trichinopoly, South India). C'est le récit d'une série d'entretiens avec Sri Ramana, dans lesquels la méthode de *vichâra* dont nous venons de parler est en quelque sorte « mise en action », et où sont traitées des questions telles que celles de la « foi » (*shraddhâ*) qui est nécessaire à l'obtention de la connaissance, du contrôle du mental et de la différence qui existe entre sa stabilisation temporaire (*manolaya*) et son « extinction » permanente (*manonâsha*), des obstacles qui s'opposent à la réalisation du « Soi » et qui peuvent être surmontés par une concentration constante, du sommeil profond et des différents degrés de *samâdhi*. Ce qui semble surtout particulier à l'enseignement de Sri Ramana, c'est son insistance habituelle à faire entreprendre dès le début la méthode de *vichâra*, au lieu de s'arrêter tout d'abord à des procédés préliminaires de « purification » corporelle, psychique et mentale, bien qu'il n'en reconnaisse pas moins la nécessité de ceux-ci, et que plusieurs de ses principaux disciples aient d'ailleurs déclaré expressément que cette méthode directe ne convient pas à tous ; et, comme le fait remarquer l'auteur, Sri Ramana n'a jamais contesté la légitimité des autres méthodes, mais au contraire, comme nous l'avons vu plus haut, il affirme que, plus ou moins directement, elles conduisent toutes au même but final.

K. — *Sat-Darshana Bhâshya and Talks with Maharshi*, with forty verses in praise of Sri Ramana (Sri Ramanasramam, Tiruvannamalai, South India). Les conversations rapportées dans la première partie de ce livre traitent encore de sujets analogues à ceux que nous venons de mentionner : les relations entre le *vichâra* et la « Grâce » qui y répond intérieurement, les deux mouvements s'exerçant en quelque sorte corrélativement en sens contraire ; l'identité du *Sad-guru* avec le « Soi » ; le caractère positif de l'état de « silence » (*mauna*), qui ne doit aucunement être confondu avec une simple inactivité ; la demeure du « Soi » dans le centre désigné symboliquement comme le « cœur » ; la différence entre les *Siddhis* au sens ordinaire, « pouvoirs » recherchés pour eux-mêmes et qui ne sont que des obstacles à la réalisation, les *Siddhis* se produisant naturellement et normalement comme manifestations contingentes d'un certain état intérieur, et la plus haute signification de ce même terme (*Jnâna-siddhi*) qui est la réalisation même du « Soi ». La seconde partie est une traduction commentée du *Sat-Darshana Bhâshya*, qui, écrit d'abord en tamil par Sri Ramana, fut rendu en sanscrit par son disciple Vasishta Ganapati Muni, et qui est, comme son titre l'indique, un « discours sur la perception de la vérité » : partant de la distinction de Dieu, du monde manifesté et de l'« âme » (*jîva*), il s'agit de la dépasser pour atteindre la Réalité suprême qui, dans sa « non-dualité » absolue, est la source et le support de tout ce qui existe ; cette Réalité est le « Soi », qui apparaît quand le « moi » et ses limitations se sont évanouis ; le *jîvanmukta*, ayant réalisé le « Soi »,

est un avec le Suprême, et sa condition et son mode d'action sont incompréhensibles au mental ; cet état de réalisation est toujours le même, qu'il soit obtenu dans cette vie ou dans quelque autre monde, et il n'y a aucune distinction de degrés dans la Délivrance, qui est l'identité consciente de l'être avec la suprême Vérité.

B. V. Narasimha Swami — *Self Realisation : Life and teachings of Ramana Maharshi* (Sri Ramanasramam, Tiruvannamalai, South India). Ce livre est une biographie de Sri Ramana : sa « vocation » soudaine à l'âge de dix-sept ans, sa retraite à *Arunachala* et les difficultés de tout genre qu'il eut à surmonter pour y persévérer, ses relations avec ses disciples et les instructions qu'il leur donne, la façon dont il traite les animaux, la description de la vie à l'*âshrama*, tout cela ne saurait assurément être résumé en quelques lignes, et nous ne pouvons que conseiller la lecture du livre lui-même à ceux qui voudront se faire une idée quelque peu complète de la « personnalité » du Maharshi. Ce qu'il nous paraît spécialement important de remarquer, c'est que, en raison de son caractère de « spontanéité », la réalisation de Sri Ramana représente une voie en quelque sorte exceptionnelle, et aussi que, sans doute à cause de cela même, il semble exercer surtout ce qu'on pourrait appeler une « action de présence », car, bien qu'il réponde toujours volontiers aux questions qui lui sont posées, on ne saurait dire qu'il donne à proprement parler un enseignement régulier. Ses disciples sont d'ailleurs extrêmement divers sous tous les rapports, et il laisse toujours à chacun la plus grande liberté, ce qui, il faut bien le dire, produit des résultats fort différents aussi suivant les individus ; mais, somme toute, n'est-il pas inévitable que chacun ne recueille que les bénéfices qui correspondent à sa propre capacité ?

« Who » — *Mahâ Yoga, or the Upanishadic lore in the light of the teachings of Maharshi Ramana* (The New Light Publishing House, Pudukotah, South India). L'auteur de ce petit livre trouve, et non sans raison, une confirmation de la doctrine des *Upanishads* dans la vie et les enseignements de Sri Ramana ; mais où son point de vue peut sembler quelque peu étrange, c'est quand il déclare que ce sont ces derniers qui, pour les disciples du Maharshi, constituent la « Révélation » faisant autorité avant tout, et que l'ancienne doctrine vaut pour eux en raison de son accord avec ces mêmes enseignements ; il y a là une sorte de renversement des rapports qui n'indique pas une notion très juste de l'orthodoxie traditionnelle. Aussi convient-il, pensons-nous, de laisser à l'auteur seul toute la responsabilité de ses interprétations, du moins dans la mesure où elles sont affectées d'un certain « modernisme », et de divers rapprochements peu justifiés avec des conceptions philosophiques et psychologiques occidentales, qui témoignent aussi du même esprit. Tout en reconnaissant ce que son ouvrage contient par ailleurs de très digne d'intérêt, il est permis de regretter que le sujet n'ait pas été traité, dans l'ensemble, d'une façon plus conforme à la doctrine même à laquelle il se rapporte directement ; et peut-être faut-il voir là un des effets les moins heureux de cette absence d'enseignement régulier à laquelle nous faisions allusion tout à l'heure, et

qui ne permet pas de donner en pareil cas à la qualité de « disciple », si hautement revendiquée soit-elle, toute la plénitude de sa signification.

LES REVUES

— Dans *Parnassus*, organe de la *College Art Association of America* (n° d'octobre), M^me^ Eleanor C. Marquand étudie le symbolisme végétal dans les « tapisseries à la licorne » ; il est intéressant de remarquer à ce propos que, dans les tableaux et les tapisseries du moyen âge, et même parfois encore de la Renaissance, les détails du fond, bien loin d'être arbitraires et de n'avoir qu'une valeur simplement « décorative », présentaient toujours au contraire quelque signification symbolique. La distinction faite par l'auteur entre un symbolisme religieux et un symbolisme « séculier » n'avait même sans doute aucune raison d'être à l'origine, car elle implique une certaine déviation partielle dans un sens « profane » ; mais les tapisseries dont il s'agit ici datent de la fin du XV^e^ siècle, c'est-à-dire d'une époque où déjà, bien souvent, le symbolisme avait dégénéré en une sorte d'« allégorisme » d'un caractère plus moral que vraiment doctrinal et intellectuel ; et peut-être cette observation s'applique-t-elle à la licorne elle-même, presque autant qu'aux végétaux qui l'accompagnent. Il n'en reste pas moins encore des traces très nettes d'un sens plus profond, notamment dans la présence constante d'un arbre central qui est assimilé à l'« Arbre de Vie », et dont la signification « axiale » est d'ailleurs en relation directe avec celle de la corne unique, qui ajoute précisément une telle signification au symbolisme ordinaire des cornes en général. Ceci est d'ailleurs également en rapport avec le fait que, suivant la tradition extrême-orientale, la licorne n'apparaît qu'à une époque où l'harmonie parfaite règne tant dans l'ordre cosmique que dans l'ordre humain, ce qui implique d'une certaine façon un retour à l'« état primordial » ; et, si l'on évoque d'autre part à ce sujet le *Jam redit et Virgo* de Virgile, cela peut permettre d'entrevoir que la connexion de la licorne avec la Vierge a en réalité une tout autre portée que celle que lui donnent les interprétations habituelles.

— Dans le *Speculative Mason*, n° d'octobre, la suite de l'étude sur *The Preparation for Death of a Master Mason* envisage la « Tradition Sacrée », qui est représentée symboliquement dans les Loges par la Bible parce que celle-ci est, en fait, le Livre sacré de l'Occident depuis l'époque chrétienne, mais qui ne doit point être considérée cependant comme se limitant à ce seul Livre, mais au contraire comme comprenant également et au même titre les Écritures inspirées de toutes les formes traditionnelles diverses, qui ne sont qu'autant de branches dérivées de la même Sagesse primordiale et universelle. — Un autre article est encore consacré à la question des *Landmarks*, qui est, comme l'on sait, le sujet de discussions interminables ; il l'éclaire quelque peu en se référant à la signification originelle du mot, appliqué dans la Maçonnerie opérative aux marques par lesquelles étaient fixés le centre et les angles d'un édifice avant sa construction, ce qui, par transposition, peut permettre d'interpréter les caractères généralement reconnus aux *Landmarks* dans le sens d'une vérité immuable, universelle et intemporelle en elle-

même, et en même temps susceptible, dans les différents domaines d'existence et d'action, d'applications qui sont comme autant de reflets, à des degrés divers, d'un « Archétype » purement spirituel ; et il va de soi que, dans ces conditions, les véritables *Landmarks* ne peuvent en aucune façon être assimilés à un ensemble de règles écrites, qui ne sauraient en exprimer tout au plus que le reflet le plus indirect et le plus lointain.

— Dans le *Symbolisme* (n° d'août-septembre), Oswald Wirth critique assez justement la tendance excessive des Maçons américains à se parer de titres et d'insignes de tout genre ; mais peut-être ne marque-t-il pas assez nettement la distinction qu'il convient de faire entre les grades authentiques des différents rites maçonniques et les multiples organisations « à côté » qui, même lorsqu'elles sont exclusivement réservées aux Maçons, n'en ont pas moins un caractère en quelque sorte « parodique », du fait qu'elles sont dépourvues de toute valeur initiatique réelle. — Dans le n° d'octobre, il s'attaque une fois de plus à la présence obligatoire de la Bible dans les Loges anglo-saxonnes ; pourtant, si on l'envisage comme symbolisant la « Tradition Sacrée » au sens qui a été indiqué ci-dessus, nous ne voyons pas à quelles difficultés elle peut donner lieu ; mais il est vrai que, pour comprendre cela, il faudrait ne pas voir la Bible à travers les opinions des « critiques » modernes, qui sont à l'opposé de toute connaissance d'ordre ésotérique et initiatique. — Dans les deux mêmes numéros, Ubaldo Triaca expose ses « vues personnelles » sur une *Rénovation maçonnique* qui pourrait mettre fin aux divergences actuelles ; il reproche aux Obédiences « latines » d'avoir trop souvent laissé s'établir en fait une tendance antireligieuse, alors que la Maçonnerie devrait être à la religion dans le rapport de l'ésotérisme à l'exotérisme ; aux Obédiences anglo-saxonnes, il reproche au contraire de confondre le point de vue maçonnique avec celui de la religion exotérique, et c'est encore la question de la Bible qui est ici le principal grief, ce qui montre que l'idée du sens profond des Écritures sacrées est décidément bien oubliée de nos jours. L'explication du rôle de la Bible par l'influence d'un milieu protestant est d'ailleurs ici tout à fait insuffisante et superficielle ; et, pour ce qui est de la proposition de remplacer la Bible entière par le seul Évangile de saint Jean, nous ne voyons pas ce que son adoption changerait en réalité, car, dans l'un et l'autre cas, c'est toujours, au fond, une portion plus ou moins étendue de la « Tradition Sacrée » qui serait prise pour en représenter symboliquement la totalité.